Monographien zur Geschichte des Mittelalters 12

Severinus von Noricum

LOTTER · SEVERINUS VON NORICUM

MONOGRAPHIEN ZUR GESCHICHTE DES MITTELALTERS

IN VERBINDUNG MIT FRIEDRICH PRINZ
HERAUSGEGEBEN VON KARL BOSL

BAND 12

ANTON HIERSEMANN STUTTGART
1976

SEVERINUS VON NORICUM
LEGENDE UND
HISTORISCHE WIRKLICHKEIT

UNTERSUCHUNGEN ZUR PHASE DES ÜBERGANGS
VON SPÄTANTIKEN ZU MITTELALTERLICHEN DENK-
UND LEBENSFORMEN

VON
FRIEDRICH LOTTER

ANTON HIERSEMANN STUTTGART
1976

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Lotter , Friedrich
Severinus von Noricum, Legende und historische Wirklichkeit : Unters. zur Phase d. Übergangs von spätantiken zu mittelalterl. Denk- u. Lebensformen. – Stuttgart : Hiersemann, 1976.
(Monographien zur Geschichte des Mittelalters ; Bd. 12)
ISBN 3–7772–7604–9

ISBN 3–7772–7604–9
Printed in Germany © 1976 Anton Hiersemann, Stuttgart

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne schriftliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses urheberrechtlich geschützte Werk oder Teile daraus in einem photomechanischen, audiovisuellen oder sonstigen Verfahren zu vervielfältigen und zu verbreiten. Diese Genehmigungspflicht gilt ausdrücklich auch für die Verarbeitung, Vervielfältigung oder Verbreitung mittels Datenverarbeitungsanlagen.

Schrift: Monotype Walbaum-Antiqua. Satz und Druck: Allgäuer Zeitungsverlag, Kempten. Bindearbeit: Großbuchbinderei Ernst Riethmüller & Co., Stuttgart.

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort VII

I. Einleitung: Zur Phänomenologie und Ortsbestimmung der Legende . . 1

II. Die Vita Severini: Literarische Absicht und Standort des Verfassers

1. Eugippius und die historischen Voraussetzungen seines Werkes . . . 21
2. Die ideengeschichtlichen Koordinaten 37
3. Komposition und Struktur 59
4. Idealtypische Züge im Severinbild der Vita 77

III. Die Vita Severini: Der hagiologische Aspekt

1. Religiöse und magische Wunderauffassung 90
2. Legendarische Themen und Motive 111
3. Hagiographische Dubletten als Ergebnis der Typisierung des Traditionsgutes 141
4. Historisches Geschehen im hagiologischen Kausalbezug 156

IV. Der geschichtliche Severinus

1. Severinus als geistliche und politische Autorität in der Vita 178
2. Die chronologische Zuordnung der historischen Überlieferung 201
3. Inlustrissimus vir Severinus 223
4. Severinus und die Spätzeit römischer Präsenz im Ostalpen-Donau-Gebiet 261

Abkürzungs- und Siglenverzeichnis 285

Quellenverzeichnis 287

Literaturverzeichnis 292

Namen- und Sachregister 313

Stellennachweis zu Eugippius, Vita Severini 327

Dem Andenken meines Vaters

PAUL LOTTER

(1887–1973)

VORWORT

Der Versuch, das Bild des norischen Severin in seiner hagiographischen Verfremdung, wie es uns überkommen ist, zu analysieren und durch die typologische Stilisierung zur geschichtlichen Persönlichkeit selbst vorzudringen, erscheint in mancher Hinsicht als ein Schritt in methodisches Neuland. Dennoch geht auch diese Untersuchung von den bewährten Arbeitsweisen philologisch-historischer Textkritik und des Quellenvergleichs aus, deren Möglichkeiten im Falle der Vita Severini bisher noch nicht annähernd ausgeschöpft waren. Darüber hinaus bezieht sie Methoden der Kontextanalyse und der ideengeschichtlichen Horizontbestimmung ein, indem sie die Entwicklungsbedingungen hagiographischer Überlieferung, das literarische Genos und den geistigen Hintergrund von Verfasser und Epoche berücksichtigt, wie dies seit langem etwa im Bereich der historischen Bibelkritik praktiziert worden ist.

Das Schwergewicht der Entwicklung methodischer Hilfsmittel der Geschichtswissenschaft hat lange auf den Gebieten der sogenannten Hilfswissenschaften gelegen und hier – etwa für die Diplomatik oder auch die Archäologie – Instrumentarien entwickelt, denen im Bereich der Erschließung historiographischer – geschweige denn hagiographischer – Quellen allenfalls nur entsprechende Ansätze gegenüberzustellen sind. Ein letztlich unmethodisches Verfahren, das isolierte Nachrichten ohne Berücksichtigung ihrer Stellung und Funktion im Zusammenhang des Kontextes lediglich aufgrund ihrer Plausibilität für bare Münze nimmt, wird noch immer weithin praktiziert. Natürlich ist der Ansatz, bei der Interpretation eines Textes von den Entwicklungsbedingungen dieses Textes auszugehen und diese in die Deutung einzubeziehen, auch der Geschichtswissenschaft nicht fremd. Gerade die Urkundenkritik verdankt ihm ihre seit langem anerkannten Erfolge, und wenn auch die Entstehungsbedingungen hagiographischer Texte nicht vergleichbar sind, so gilt der Grundsatz doch hier in gleicher Weise. Wie jede Quellengattung hat auch die Hagiographie ihren besonderen, nur ihr eigenen »Sitz im Leben«, der zu berücksichtigen ist, wenn historische Kritik nicht in die Irre gehen soll.

So überrascht es vielleicht nicht allzusehr, wenn eine Untersuchung unter konsequenter Anwendung dieser Prinzipien, die – wie gesagt – keineswegs neu sind, auch im Falle einer so viel diskutierten Quelle wie der Vita Severini nicht nur die Basis des bisher scheinbar erreichten Erkenntnisstandes ins Wanken bringt, sondern darüber hinaus – unter bewußtem Eingeständnis, daß unter den gegebenen Umständen zweifelsfreie Erkenntnis, »wie es eigentlich gewesen« ist, kaum erzielt werden kann – mit Hilfe der neu erschlossenen Möglichkeiten eine ungewöhnlich große Zahl neuer Einsichten und Folgerungen entwickelt, die von dem altvertrauten Bild erheblich abweichen. Es kann nicht ausbleiben, daß ein derartiges Vorgehen Kritik herausfordert, die alles tun wird, um die Argumentation nach allen nur denkbaren schwachen Stellen abzuklopfen. Diese Kritik ist zu begrüßen und wird der Erreichung des gemeinsamen Erkenntniszieles nur dienlich sein – sofern sie nicht versucht, wie dies kürzlich geschehen ist (Noll, 1975), unter Ver-

zicht auf sachliche Argumentation oder auch nur den Ansatz einer widerlegenden Beweisführung den alten Erkenntnisstand als »unbestritten . . . historische Fakten« auszugeben, die angewandten Methoden als »Wesenszug unserer Zeit . . . alles in Frage zu stellen« zu diskreditieren und die Ergebnisse ebenso massiv wie pauschal abzuqualifizieren. Doch werden letztlich gewiß nicht unkontrollierte Behauptungen, unfundierte Polemiken oder unautorisierte Bezugnahmen auf Autoritäten als vielmehr die ins Feld geführten Argumente, das Gewicht der Indizien und die Schlüssigkeit der Beweisführungen das Urteil der Wissenschaft bestimmen. Dabei dürfte wohl weniger entscheidend sein, ob die Forschung sich über die hier erzielten Ergebnisse hinaus auch noch die letzte daraus abgeleitete hypothetische Schlußfolgerung zu eigen machen wird oder nicht, sondern vielmehr, ob sie bereit ist, der mit den hier praktizierten methodischen Gesichtspunkten neugewonnenen Basis der Erkenntnis die Tragweite zuzusprechen, die gegebenenfalls auch über den Rahmen der Vita Severini – und der Hagiographie überhaupt – hinausreicht.

Das inzwischen leicht überarbeitete und ergänzte Manuskript hat im Mai 1972 dem Fachbereich Geschichtswissenschaften der Philipps-Universität Marburg als Habilitationsschrift vorgelegen. Einzelne Aspekte der Untersuchung sind in Fachorganen bereits zur Diskussion gestellt worden (DA 24, 1968; DA 26, 1970; HZ 212, 1971). Den Forschungen und der hier vorgelegten Fassung sind Anregungen und Zuspruch, aber auch freimütige Kritik, wie ich hoffe, zugute gekommen. Dafür danke ich insbesondere den Marburger Lehrern und Kollegen Helmut BEUMANN, Karl CHRIST, Dietrich CLAUDE, Walter SCHLESINGER, Helmut CASTRITIUS (jetzt Braunschweig), Kurt-Ulrich JÄSCHKE (jetzt Saarbrücken) und nicht zuletzt Friedrich PRINZ (Saarbrücken). Mein besonderer Dank gilt auch Karl BOSL und – nochmals – Friedrich PRINZ für die Aufnahme der Arbeit in die von ihnen herausgegebene Reihe der »Monographien zur Geschichte des Mittelalters« sowie dem Verlag Anton Hiersemann und Herrn Verlagsleiter Dr. Reimar W. FUCHS für die reibungslose Zusammenarbeit und schnelle Drucklegung. Herrn cand. phil. York-Egbert KÖNIG danke ich für die Hilfe beim Lesen der Korrekturen und der Herstellung des Registers.

Kassel-Göttingen, im November 1975 FRIEDRICH LOTTER

I. EINLEITUNG

Zur Phänomenologie und Ortsbestimmung der Legende

Die Heiligenvita stellt für den Historiker im Grunde noch immer eine terra incognita dar. Bisherige Versuche, die spätantik-christliche und die mittelalterliche »Biographie« in ihren Wesen und Werden verständlich zu machen, können nicht befriedigen, da zu viele Faktoren bislang ungeklärt geblieben sind[1]. Gerade im deutschen Sprachraum wurde die Erforschung von Genesis und Morphologie hagiographischer Überlieferung lange vernachlässigt, obwohl gerade hier nicht die schlechtesten Voraussetzungen für die kritische Erschließung dieses Materials gegeben waren[2]. Dies ist um so weniger verständlich, als Heiligenlegenden, hagiographische Viten, Translationsberichte und Mirakelsammlungen einen erheblichen Teil der Überlieferung des Mittelalters ausmachen, ja in den Jahrhunderten nach dem Untergang des römischen Reiches fast die gesamte literarische Produktion bestreiten und auch die Historiographie tiefgreifend beeinflussen[3].

Darüber hinaus lassen sich aus diesem Schrifttum weit mehr als aus anderen darstellenden Quellen oft die wertvollsten Aufschlüsse über Tatbestände der Sozial-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte gewinnen[4]. Immerhin haben Fragestellungen, die insbesondere auf die Entwicklung der frühmittelalterlichen Gesellschaft zielten, diese Überlieferung in zunehmendem Maße berücksichtigen müssen. Dabei tritt freilich immer wieder zutage, wie wenig Klarheit über die methodischen Voraussetzungen einer kritischen Auswertung speziell dieses Materials besteht. Es geht nicht an, Quellen so problematischen Charakters wie hagiographischen Werken blindlings Nachrichten zu entnehmen, deren Glaubwürdigkeit lediglich am Maßstab ihrer Plausibilität, das heißt schlechthin moderner Lebenserfahrung, gemessen worden ist.

Hier zeigt sich in besonderem Maße die Unzulänglichkeit einer Praxis der Quellenauswertung, die so vorgeht, als ob die rein philologisch-kritische Ermittlung des vom Autor intendierten Sinns einer Aussage und deren Überprüfung durch Parallelbelege genüge, um bei der Feststellung historischer Fakten Sicherheit oder auch nur annähernde Gewißheit in Anspruch nehmen zu können. Diese »Methode« mag ausgereicht haben, solange es darum ging, vorwiegend die rein ereignisgeschichtlichen Tatsachen aus der Masse des zur Verfügung stehenden Materials zu erschließen, sie versagt bereits bei der Deutung isolierter Quellenzeugnisse. Ihre Grenzen treten

1 Diese Forderung erhob schon um die Jahrhundertwende LEO, S. 323; vgl. ferner WOLPERS, S. 10f.; VOSS, S. 4ff.; HEINZELMANN, S. 27ff.

2 S. unten S. 11f.

3 PRINZ, Heiligenkult, S. 529ff.; insb. S. 532; WALTER, S. 295ff. u. passim; VAN DER ESSEN, S. IX; vgl. auch BEUMANN, Gregor v. Tours, S. 70; 74; 81; 85.

4 GRAUS, Volk, S. 36; 135; BOESCH-GAJANO, S. 902; LANZONI, S. 263ff.

vollends zutage, wenn es sich um die Erhellung der intentionalen Fakten und insbesondere die Deutung von sagenartigem Erzählgut handelt[5].

Die zunehmende Erkenntnis von der Bedeutung der intentionalen Fakten im historischen Geschehen hat jedoch schon seit längerem den ideengeschichtlichen Hintergrund, die Mentalität und die literarischen Konventionen des Zeitalters nicht nur zum eigenständigen Forschungsgegenstand der Geschichtswissenschaft erhoben, sondern ihre Erschließung auch zur unabdingbaren Voraussetzung der Deutung von Quellenaussagen jeder Art gemacht[6]. Auch eine durch Parallelüberlieferung nicht überprüfbare Mitteilung läßt sich vielfach kontrollieren, wenn wir sie sozusagen in ein Koordinatensystem einordnen, das ihren Standort am Schnittpunkt der geistigen Strömungen ihrer Epoche, der Intentionen des Verfassers und der literarischen Traditionen des Genos einigermaßen bestimmen kann. Dabei dürfte die Einzelnachricht an Gewicht gewinnen, wenn sie – am Standpunkt des Autors gemessen – sich als tendenzneutral oder gar atypisch erweist. Umgekehrt wäre ihr Wert geringer einzuschätzen, wenn sie als tendenzkonform zu gelten hat[7].

Die Erkenntnis, daß eine Beschränkung auf die rein philologisch-kritische Arbeitsweise gerade bei der Auswertung hagiographischer Werke nicht zum Ziele führen kann, sondern differenziertere Methoden der Kontextanalyse und Horizontbestimmung hinzutreten müssen, hat sich eigentlich schon in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg Bahn gebrochen. Den Scheitelpunkt der Wende bezeichnete in gewisser Weise Babuts aufsehenerregendes Werk über den heiligen Martin, das bei allem Scharfsinn des Verfassers letztlich deutlich machte, daß rationalistisch-positivistische Hyperkritik nicht nur den Zugang zu den geschichtlich relevanten Aussagen von Quellen der Art der Vita Martini verschließt, sondern ihrerseits dazu neigt, in letztlich unkontrollierte Spekulation umzuschlagen[8]. Immerhin provozierte das Werk eine Reihe von Entgegnungen, die den Wandel der Auffassungen im französischen Sprachbereich kennzeichnen.

Auch im deutschsprachigen Raum ließen sich zu dieser Zeit, als die »Formgeschichte des Evangeliums« von Martin Dibelius und die »Geschichte der synoptischen Tradition« von Rudolf Bultmann in erster Auflage erschienen, auch in der Geschichtswissenschaft Anzeichen eines Umschwungs ausmachen. Während der um die Herausgabe der Merowingerviten so hochverdiente Bruno Krusch nie auf-

5 GRAUS, Volk, S. 29; 39ff. u. passim; FONTAINE, Sulpice, S. 183ff. u. passim; AIGRAIN, S. 121; 163; 170; 178; 202 u. passim.

6 Vgl. BULTMANN, Hermeneutik, S. 213 (= 49f.); DELEHAYE, Légendes, S. Vf. (= Stückelberg, S. IV); DERS., St. Martin, S. 58; AIGRAIN, S. 195f.; K. KOCH, S. 68ff.; 294ff.; BEUMANN, Methodenfragen, S. 3ff. Zum hermeneutischen Problem s. auch MANNHEIM, S. 229ff.; 233ff.; GADAMER, insb. S. 172f.; 185; 232; HIRSCH, S. 275ff.

7 Vgl. dazu etwa PRINZ, Heiligenkult, S. 531: »Im allgemeinen wird man sagen dürfen, je stärker eine Vita vom vorgegebenen hagiographischen Rahmen abweicht, umso glaubwürdiger sind ihre individuellen Momente . . .«; ferner BABUT, S. 109; FRITZE, S. 90f.; WENSKUS, Sachsen, S. 508; GRAUS, Volk, S. 10; KELLER, S. 233ff.

8 Vgl. BABUT, insb. S. 108ff.: . . . tissu de contes mensongers . . .; dazu FONTAINE, Sulpice, S. 175ff.; AIGRAIN, S. 162.

hörte, die Masse der hagiographischen Überlieferung als »kirchliche Schwindelliteratur« zu disqualifizieren und noch 1934 einen so bedeutenden Autor wie Gregor von Tours als dreisten Schwindler bezeichnete, dessen Legenden unübersehbaren Schaden angerichtet hätten, äußerte sein Schüler Levison schon 1921: »Ein falscher Rationalismus, der hier überall Betrug und nichts als Betrug wittert, ist heute überwunden ... Die Tatsachen, die einem vermeintlichen Wunder zugrunde liegen, kümmern uns weniger als der Glaube, der irgendwelche Vorgänge als Wunder erscheinen ließ[9].«

Leider fanden die Auffassungen Levisons auf dem Gebiet der hagiographischen Forschung in Deutschland nicht durchweg die erhoffte Resonanz. Erst der ideengeschichtliche Aspekt historischer Quellenkritik, wie ihn nach 1945 vor allem Helmut Beumann herausgestellt hat, bietet einen neuen Ansatzpunkt. Wenn der Historiker in den Aussagen zeitgenössischer Quellen zunächst die Widerspiegelung von Auffassungen sieht und sie als unmittelbare Zeugnisse für die Mentalität der Verfasser, die Denkgewohnheiten ihrer Umwelt und den geistigen Horizont der Epoche wertet, findet er auch den methodischen Zugang zum Verständnis hagiographischer Texte[10].

Unter entsprechenden Voraussetzungen hat auch František Graus die von ihm untersuchten merowingischen Heiligenviten nicht nach dem konkreten Wahrheitsgehalt der in ihnen übermittelten Nachrichten befragt, sondern sie als direkte Zeugnisse für Struktur und soziales Bewußtsein der merowingischen Gesellschaft aufgefaßt. Er ging dabei von einer Bestimmung der spezifischen Thematik und Funktion der Legende als literarischem Produkt aus[11]. Graus hat dabei eine Anzahl wichtiger Beobachtungen zur Phänomenologie der Heiligenlegende und der hagiographischen Vita beigesteuert, so u.a. die von der Vielschichtigkeit des Wunderglaubens, dem weitgehenden Fehlen heidnischer Bestandteile, dem hagiographischen Auswahlprinzip, dem historische Reminiszenzen keineswegs ausschließenden Charakter topisch gebundener Darstellung, der Prägung des Heiligentyps durch die Legende und dieser wiederum durch die festliegende Typologie der Heiligkeit[12]. Wenn wir diesen und anderen Ergebnissen der Analysen von Graus auch ohne Einschränkung zustimmen können, scheinen doch um so größere Zweifel angebracht, wenn Graus als wesentliches Ergebnis seiner Untersuchung die Auffassung herausstellt, die Legende sei ein literarisches Produkt, dessen Ursprung nicht im Volk, sondern in einer

9 KRUSCH, Florianslegende, S. 559; DERS., Nochmals, S. 563ff.; LEVISON, Jenseitsvisionen, S. 90 (= 237); vgl. dazu GRAUS, Volk, S. 14; 40; 92; ferner AIGRAIN, S. 202; GADAMER, S. 230ff.; 233ff. und unten Anm. III, 18.

10 BEUMANN, Methodenfragen, S. 3ff.; DERS., Historiographie, S. 450ff. (= S. 202ff.); DERS., Widukind, S. VIIIff.; ferner DERS., Gregor v. Tours, passim; DERS., Pusinna, passim; DERS., V. Ruperti, passim; vgl. auch BULTMANN, Hermeneutik, S. 220ff.; K. KOCH, S. 189; BOSL, Adelsheiliger, S. 187; vgl. oben Anm. 6.

11 GRAUS, Volk, S. 11ff.; vgl. dazu auch BOESCH-GAJANO, S. 901ff.; LOTTER, Legenden, S. 197ff.

12 GRAUS, Volk, S. 54ff.; 61ff.; 72; 75ff. u. passim; zum möglichen Aussagewert topisch gebundener Überlieferung vgl. auch BOSL, Adelsheiliger, S. 186 und unten Anm. III, 11.

aristokratisch-kirchlichen Sphäre zu suchen sei, das zwar »pseudovolkstümliche« Motive verwende, jedoch eine volksfremde Moral vertrete und einen im Grunde unpopulären Heiligentyp darstelle[13].

Allerdings faßt nun Graus den Volksbegriff recht eng und möchte nicht nur den Adel und die hohe Geistlichkeit, sondern auch den niederen Klerus und die Gemeinschaften der Klosterinsassen davon ausnehmen, ein Vorgehen, dessen Berechtigung zu bezweifeln ist[14]. Wenn nämlich die isländisch-norwegischen Familiensagas ebenso wie die für bestimmte berufskorporative Gruppen typischen Formen, etwa Bergmanns- oder Seefahrersagen, zum Volkserzählgut gehören und sogar die denselben Gesetzen unterliegenden genealogischen Sagen von Adels- und Patriziergeschlechtern davon nicht ausgeschlossen werden können, ist auch die Legende diesem Bereich zuzurechnen, sofern der Stoff in einem den Gesetzen der Volkserzählung folgenden Prozeß gestaltet und weitergegeben worden ist. Dies gilt auch dann, wenn sie – wofür der Beweis noch aussteht – tatsächlich ausschließlich, wie Graus will, in den geistlichen Gemeinschaften von Stiftern und Klöstern heimisch gewesen wäre. Hier zeigt sich, daß der Begriff des »Volkstümlichen« in der Verengung, wie sie Graus vornimmt, für die Zuordnung der Legenden wie überhaupt von Volkssagenüberlieferung unbrauchbar wird. In Wirklichkeit handelt es sich hier um die Alternative, ob wir in der Legende vorwiegend ein literarisch-individuelles Erzeugnis sehen oder einen kollektiven während der mündlichen Stoffübermittlung sich vollziehenden Gestaltungsvorgang voraussetzen müssen.

Freilich sind auch bei dieser Fragestellung die Aussagen von Graus nicht eindeutig. Einerseits wendet er sich gegen die Auffassung Delehayes vom volkstümlichen Charakter der Legende, die dem Autor nur die Funktion des Redaktors zuspricht[15]. Graus betont wiederholt, die Legende entstehe unter dem Einfluß schriftlicher Vorlagen und stelle als Schöpfung kirchlich-klerikaler Kreise ein literarisches Produkt ausgeprägter Eigenart dar[16]. Andererseits verneint er nicht schlechtweg einen Prozeß mündlicher Tradition, der bei den »späteren« Legenden nur noch ausnahmsweise zu fassen sei, hält er doch die Merowingerlegenden für »Klostergeschichten«, deren vulgär-katholischer Charakter sich daraus erkläre, daß sie aus volkstümlicher Tradition schöpften. Erst im Hoch- und Spätmittelalter dringe zunehmend Volkstümliches in die Legenden selbst ein, erst zu dieser Zeit tauchten wirkliche Volksheilige auf[17].

13 GRAUS, Volk, S. 17; 272; 278f.; 287; 290; 302; vgl. auch VAN GENNEP, S. 128; BOSL, Adelsheiliger, S. 178.

14 GRAUS, Volk, S. 208ff.; 211ff.; vgl. dagegen ZAUNERT, S. 329; BOESCH-GAJANO, S. 906.

15 DELEHAYE, Légendes, S. 12; 100f. (= STÜCKELBERG, S. 12); FONTAINE, Sulpice, S. 188; AIGRAIN, S. 203; GÜNTER, Legende, S. 4; 61; 157; 177; 189; dagegen GRAUS, Volk, S. 32; 198; ähnlich VAN GENNEP, S. 128; vgl. auch unten Anm. 49.

16 GRAUS, Volk, S. 198; 209; 264f.; 278; 287; 302; 443; 448 und passim; ähnlich schon VAN GENNEP, S. 127f.; vgl. auch WOLPERS, S. 21; ROSENFELD, S. 17.

17 GRAUS, Volk, S. 133; 196; 224; 265; 279.

Wenn Graus demnach durchaus eine der schriftlichen Fixierung vorausgehende Periode mündlicher Überlieferung des Erzählguts voraussetzt, so verlagert er diese doch, sofern wir ihn richtig verstehen, in die kirchlichen Bildungszentren selbst und unterstreicht die stark utilitaristische Funktion dieser »gepflegten« Überlieferung, die schließlich nach dem Vorbild literarischer Muster vom »Legendisten« wiederum mit ausgesprochen zweckgebundener Tendenz zu einer Heiligenvita gestaltet werde. Hier spätestens drängt sich die Frage auf, ob Graus mit dieser Auffassung nicht der von ihm ausdrücklich zurückgewiesenen Deutung der Legenden als »Pfaffentrug« letztlich wieder recht nahe kommt[18]. Wie aber begründet Graus seine Theorie?

Während Legende und eigentliche Volkserzählung (»Folklore«) nach Graus zwar in ihrer einfachen und derben Charakteristik der Personen, in ihrer weitgehenden Typisierung und Schwarz-Weiß-Malerei übereinstimmen, bestehe der eigentliche Unterschied in der gesellschaftlichen und dogmatischen Bindung sowie dem stilistisch-inhaltlichen Aufbau der Legende[19]. Anschließend stellt Graus fest, folkloristische Themen und Motive tauchten in den Legenden der merowingischen Epoche nur ausnahmsweise, weit häufiger dagegen in denen der Karolingerzeit auf[20]. Daraus schließt Graus, ein lebendiger Heiligenkult habe sich erst im Zeitalter der Karolinger und in steigendem Maße im hohen und späten Mittelalter wirklich unter dem Volk verbreitet[21].

Wenn auch die Beobachtungen von Graus hinsichtlich des Auftretens von profanem Volkssagengut in den merowingerzeitlichen und karolingischen Heiligenviten nicht zu bestreiten sind, rechtfertigen sie dennoch nicht seine Folgerungen. Die von Graus in diesem Zusammenhang zitierten karolingerzeitlichen Viten zählen fast durchweg zu den »späten« Erzeugnissen, die lange Zeit – oft Jahrhunderte – nach dem Tode des von ihnen verherrlichten christlichen Helden verfaßt worden sind. Dem stärkeren Eindringen von »folkloristischen« Elementen in diese »späten« Viten entspricht denn auch bei den dort auftretenden Legenden eine im allgemeinen größere Realitätsferne als bei denen der früheren Viten, die nicht allzulange nach dem Tode des Heiligen verfaßt wurden. Obwohl bei den »späten« Viten die Möglichkeit, daß es sich hier um vorwiegend literarische, einem utilitaristischen Anliegen entspringende Produkte handeln kann[22], grundsätzlich eher in Betracht zu ziehen ist, so belegen doch vielfach wieder die »folkloristischen« Bestandteile solcher späten Viten eine noch nach langer Zeit außerhalb des kirchlichen Raumes wurzelnde volkstümliche Überlieferung, deren Ursprung in literarischen Vorlagen und »gepflegter« Tradition, wenn auch nicht in jedem Fall undenkbar, so doch weithin unbeweisbar zu sein scheint.

18 BOESCH-GAJANO, S. 906. Zu ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Nutzens sieht auch SILVESTRE, S. 353f. das Problem der Fälschung, vgl. dazu BOSL, Maßstäbe, S. 555ff. (= 413ff.).

19 GRAUS, Volk, S. 268f.

20 GRAUS, Volk, S. 225 u. passim.

21 GRAUS, Volk, S. 221ff.; 236ff.; 242ff.; 245; 279 u. passim.

22 GRAUS, Volk, S. 264; 278; 290; 439ff.; 442f.; ähnlich VAN GENNEP, S. 127f.; WOLPERS, S. 21.

Entscheidend dürfte aber die Frage sein, inwiefern wir berechtigt sind, die Legende so sehr in Gegensatz zur Volksüberlieferung zu stellen und ihr den Charakter von im Volk lebendigem Erzählgut grundsätzlich abzusprechen. Hier muß nun zunächst die unscharfe Begrifflichkeit der von Graus verwendeten Termini beseitigt werden, um ein besseres Verständnis der Problematik erzielen zu können. Wie Graus einerseits von einem verengten Volksbegriff ausgehend nur die Sage und das Märchen als »folkloristisches« Erzählgut gelten lassen will, versteht er die Legende andererseits vornehmlich als literarische Form und überträgt den Begriff – einer von der deutschen Literaturwissenschaft geübten Praxis folgend – auf die Heiligenvita, ja die mittelalterliche Biographie schlechthin, nachdem er es zunächst abgelehnt hat, zu der von ihm als solcher registrierten Begriffsverwirrung ein klärendes Wort zu sagen[23].

Dieses Vorgehen ist nun nicht nur geeignet, die Konturen zwischen der literarischen Form der Vita und der Legende als zunächst einepisodischem Motivträger, der als Element keineswegs nur in Viten, sondern in eine ganze Anzahl verschiedener literarischer Gattungen eingeht, zu verwischen, sondern präjudiziert zudem in unzulässiger Weise die Entscheidung darüber, ob es sich bei der Legende analog Volkssage und Märchen um eine eigenständige Erzählform mit spezifischen Motiven, denen bestimmte ebenfalls im Volk verbreitete Glaubensvorstellungen zugrunde liegen, handele oder nicht.

Tatsächlich stehen wir hier einem Phänomen gegenüber, das wir offenbar dem Historismus des 19. Jh. und einer mit ihm eng verknüpften etymologisierenden Methode der Begriffsbestimmung zu verdanken haben. Während sich die Bedeutung des Adjektiv legendär bzw. legendenhaft, legendarisch ebenso im allgemeinen wie im wissenschaftlichen Sprachgebrauch eindeutig auf historisch nicht verbürgte Nachrichten bezieht, wurde das dazugehörige Hauptwort entsprechenden Sinngehalts im wissenschaftlichen Sprachbereich wiederum im Sinne einer ursprünglichen Bedeutung der zu lesenden Abschnitte aus Heiligenleben und -passionen (legenda = Neutrum Pluralis!) auch als Synonym für die Heiligenvita, ja für die mittelalterliche Lebensbeschreibung schlechthin verwendet. Die Folge ist eine bedauerliche Begriffsverwirrung, werden wir durch dieses Vorgehen doch eines eindeutigen Terminus für eine ganz bestimmte Spielart mündlicher Überlieferung beraubt, deren Gestalt und Entstehung in allem den Gesetzen volkstümlicher Sagenbildung unterliegt. Dementsprechend stoßen wir bei Graus wie bei anderen Autoren immer wie-

23 GRAUS, Volk, S. 25; 35; 68; MÜLLER, S. 456; STRUNK, S. 11ff.; WOLPERS, S. 1f. spricht davon, Delehaye enge »den seit der Legenda Aurea üblichen Sprachgebrauch des Wortes Legende auf eine Erzählung oder einen Zug, der mit der Geschichte nicht übereinstimmt« ein, und unterscheidet S. 9 »zwischen hagiographischer Langform und legendarisch verdichteter Kurzform«! Zur Auffassung der Legende als literarischem Gattungsbegriff s. auch ROSENFELD, S. 11f.; IBER, Sp. 1308; KOSACK, S. 18ff.; 29f.; BÖHNE, Sp. 877; EDSMANN, Sp. 1300; JOLLES, S. 39; 47; 62; ferner PETSCH, S. 348; 352; LEOPOLD SCHMIDT, S. 235ff.; HAND, S. 419; 422; AIGRAIN, S. 130; FOHRER, S. 60; MENSCHING, Glauben, S. 83f.; GÜNTER, Legende, S. 199; ZAUNERT, S. 340f.; ROSENFELD, S. 4f.; 8f.; 14ff.; LANZONI, S. 1ff.; 5; 8f.

der auf das Problem, daß der Legendenbegriff unterschiedlich sowohl eine Form der religiösen historisch nicht beglaubigten Einzelerzählung als auch die literarische Darstellung eines Heiligenlebens meint, und zwar letzteres selbst dann, wenn die Vita keine oder nur geringfügige Bestandteile enthält, die im eigentlichen Sinn als legendenhaft zu bezeichnen sind.

Demgegenüber zeigt der allgemeine (und wissenschaftliche) Sprachgebrauch der westeuropäischen Völker, daß der Begriff sich dort ebenso wie in der deutschen Umgangssprache völlig vom Etymon *legere* gelöst hat. Während er im Deutschen allerdings noch der religiösen Sphäre verhaftet bleibt, umfaßt er dort alle die Formen volkstümlicher Erzählungen, die, ohne historisch beglaubigt zu sein, dennoch prinzipiell den Wahrheitsanspruch erheben, d.h. die gesamte Volkssagenüberlieferung unter Ausschluß des Märchens. Infolgedessen ordnet sich dort dem Oberbegriff der Volkssage (folktale, légende populaire, leggenda populare) die im engeren Sinn historische Sage (historical legend, légende historique, leggenda storica) unter. Diese wiederum gliedert sich ihrem Inhalt nach in die profane (légende profane) und religiöse Volkssage (légende réligieuse, chrétienne, hagiographique usw.). Nur letztere würde mit dem deutschen Begriff der Legende, wie ihn die Umgangssprache versteht, übereinstimmen. Demnach hat sich der Begriff in den westeuropäischen Sprachen noch weiter vom Ursprung entfernt als im Deutschen. Hier hat jedoch im wissenschaftlichen Raum eine Gegenbewegung eingesetzt, die ohne sachliche Notwendigkeit den Begriff der Legende auf die Heiligenvita übertragen und damit die semantische Definition ungemein erschwert hat[24].

Es erscheint deshalb angebracht, die Legende als eine einfache Erzählform mit typischen Motiven religiösen Charakters eindeutig von der Heiligenvita als literarischer Gattung abzuheben und ihr Wesen im Vergleich mit den ihr nahestehenden Typen der Volkssage und des Märchens näher zu bestimmen. Dabei wäre die wissenschaftliche Volkskunde nach den neueren Ergebnissen der vergleichenden Sagenforschung zu befragen und insbesondere zunächst der Unterschied zwischen den volkstümlichen Erzählformen des Märchens und der Volkssage ins Licht zu rücken.

Demnach verwendet das Märchen zwar überlieferte Themen und Motive, existiert jedoch isoliert von den gängigen Vorstellungen des Volksglaubens, während die Sagenmotive in diesen wurzeln und sich mit ihnen wandeln[25]. Die Volkssage fordert ihrem Wesen nach vom Zuhörer Glauben und wird vom Gewährsmann selbst als Wirklichkeit aufgefaßt[26], die er vielfach mit starker innerer Beteiligung

24 Zum Gegensatz von semantischer und etymologisierender Begriffsbestimmung vgl. BARR, S. 115ff. und passim; K. KOCH, S. 318f. THEISSEN verwendet für die entsprechende Erzählform den Begriff Wundererzählung; s. EBDA, insb. S. 218 mit Anm. 37.

25 PEUCKERT, Welt, S. 143; 158; RANKE, S. 15; v. SYDOW, S. 78; ZENDER, S. 120; RÖHRICH, S. 218; 232ff.; FOHRER, S. 59; HONKO, S. 294; SIROVÁTKA, S. 331; DEGH, S. 378f.; HAND, S. 409f.; ZAUNERT, S. 330f.; KOSACK, S. 22ff.

26 PEUCKERT, Volkskunde, S. 123; DERS., Welt, S. 135f.; RANKE, S. 3f.; LÜTHI, S. 25; ZENDER, S. 129f.; FOHRER, S. 59; SIROVÁTKA, S. 330f.; 333; ZAUNERT, S. 327; VAN GENNEP, S. 162; K. KOCH, S. 190.

und Ergriffenheit wiedergibt[27], das Märchen dagegen gilt als Dichtung, die handelnden Personen werden als Phantasiegestalten empfunden, der Erzähler selbst hat größere Freiheiten in der künstlerischen Gestaltung und Ausschmückung der Erzählung[28]. Sagen- und Märchenerzähler sind selten identisch, letztere treiben ihre Tätigkeit oft nahezu berufsmäßig[29], während die Sage eher als Erzeugnis einer Kollektivpsyche zu gelten hat, bei deren Wiedergabe Vortragender und Zuhörer in engem wechselseitigem Kontakt stehen[30]. So paßt sich die Sage der Entwicklung des allgemeinen Bewußtseins der sozialen Gruppe an, in der sie wurzelt, während das Märchen in seiner Struktur feststeht[31]. Die Volkssage neigt durch Anreicherung mit weiteren Themen zur Bildung von Motivketten und Zyklen[32], sie haftet an Vertrautem, nennt Namen von bekannten Personen und Örtlichkeiten auch dort, wo sie übernommen ist[33], wohingegen das Märchen in seinen Angaben ganz unbestimmt bleibt[34]. Obwohl die Motive über weite Entfernungen hin wandern, ist die Sage doch grundsätzlich ortsgebunden, paßt sich den jeweiligen lokalen Gegebenheiten an[35] und bildet regionale Versionen aus, so daß vielfach die Grenzen der Verbreitung bestimmter Motive oder Motivvarianten mit denen von Stammes- oder Volksgruppen zusammenfallen[36], ja mitunter treten in ihr Züge eines ausgesproche-

27 V. SYDOW, S. 82; LÜTHI, S. 22; ZENDER, S. 120ff.; HAND, S. 408f.; ZAUNERT, S. 348.

28 RANKE, S. 3f.; LEOPOLD SCHMIDT, S. 23ff.; v. SYDOW, S. 73; ZENDER, S. 116ff.; SIROVÁTKA, S. 330f.

29 ZENDER, S. 119ff.; ZAUNERT, S. 346.

30 PEUCKERT, Welt, S. 142; 157; RÖHRICH, S. 224; 230f.; ZENDER, S. 112; 119; HONKO, S. 294ff.; DEGH, S. 328f.; VAN GENNEP, S. 1; GÜNTER, Psychologie, S. 6; s. auch oben Anm. 22.

31 RANKE, S. 4; v. SYDOW, S. 73; ZENDER, S. 130; SIROVÁTKA, S. 330f.

32 LANZONI, S. 58ff.; 86ff.; PEUCKERT, Welt, S. 151; 174; v. SYDOW, S. 80; 83; SIROVÁTKA, S. 332; vgl. dazu unten Anm. 48.

33 LANZONI, S. 19; 23–31; 62; v. SYDOW, S. 79f.; LÜTHI, S. 22; SIROVÁTKA, S. 328; ZAUNERT, S. 327f.; VAN GENNEP, S. 162; F.-W. SCHMIDT, S. 53 berichtet von einem Volkssagenerzähler, der »mit viel Geschick und fesselndem Humor . . . alte Schwankmotive über Friedrich den Großen und seine Generäle auf Kaiser Wilhelm II. und Hindenburg (übertrug)«. Zur Legende vgl. GRAUS, Volk, S. 248; WOLPERS, S. 27; WALTER, S. 293; HEUSSI, S. 96f. Zur Evangelienperikope s. BULTMANN, Synopt. Tradition, S. 257. Vgl. unten Anm. 54 und III, 215.

34 VAN GENNEP, S. 162; vgl. auch oben Anm. 31.

35 LANZONI; S. 74f., PEUCKERT, Welt, S. 170; RANKE, S. 7; RÖHRICH, S. 217; 241; 272; GRANBERG, S. 90; CISTOV, S. 345; KOSACK, S. 30ff.; VAN GENNEP, S. 127f.; vgl. DELEHAYE, Légendes, S. 8f. (= STÜCKELBERG, S. 8); GÜNTER, Legende, S. 12; vgl. auch GRAUS, Volk, S. 273 zum Unterschied von Legende und Märchen.

36 PEUCKERT, Welt, S. 150; LÜTHI, S. 25; ZENDER, S. 116ff. In Gebieten, in denen sich verschiedenes Volkstum überlagert oder vermischt hat, gibt es entsprechende Überschneidungen. So finden sich typisch germanische Sagen in Wallonien, Böhmen und Polen, französische im deutsch-sprachigen Lothringen, slawische in Ostdeutschland, s. ZENDER, S. 111ff.

nen Lokalpatriotismus oder gar Nationalgefühls zutage[37]. Das Märchen trägt demgegenüber eher internationalen Charakter und schwebt über Raum und Zeit, auch finden sich hier häufig archaische Elemente, die eine ältere Schicht als die der Volkssage erkennen lassen und abgesunkenes nicht mehr für wahr gehaltenes Volksglaubensgut enthalten[38]. Andererseits überschneiden sich auch in der Volkssage verschiedene Schichten christlicher und vorchristlicher Glaubensvorstellungen, soweit diese im Bewußtsein des Volkes noch lebendig sind[39], auch bewahrt die Volkssage im Gegensatz zum Märchen häufig Reminiszenzen an historische Vorgänge[40].

Diese Feststellungen sind geeignet, gewisse Bedenken zu zerstreuen, wenn wir aus Ergebnissen der Volkssagenforschung Schlüsse auf die Form der Übermittlung von Legenden in Merowingerzeit oder Spätantike ziehen wollen, denn da unverfälschtes Erzählgut fast nur aus der jüngsten Vergangenheit vorliegt, sind wir für alle früheren Epochen, ob es sich um Volkssagen oder Legendenüberlieferung handelt, ausschließlich auf zufällig und nur in literarischer Formung erhaltenes Material angewiesen. Dabei dürfen wir jedoch damit rechnen, daß der Prozeß der Volkssagenbildung innerhalb dörflicher, klösterlicher, familiärer oder welcher Gemeinschaften

37 Vgl. etwa die Sagenbildung um den Schinderhannes oder slawische Freiheitshelden, Friedrich den Großen und Napoleon, s. auch ZAUNERT, S. 333; ferner VAN GENNEP, der S. 262 in lokalem oder nationalem Patriotismus einen der stärksten Faktoren der Volkssagenbildung sieht und die Legende u.a. auch mit einer Art von christlichem Patriotismus in Verbindung bringt.

38 So bewahrt die Hexe des Märchens noch die altertümliche Vorstellung von einem kannibalisch-dämonischen Wesen, die für die Karolingerzeit noch als Volksglaube zu belegen ist. In der Volkssage der Gegenwart ist andererseits auch der bis ins 19. Jh. noch nachweisbare Glaube an die Wetterhexen ebenso wie der an die Brockenfahrt verschwunden, geblieben ist die noch immer weitverbreitete Überzeugung, daß Hexen mannigfaltigen Schadenzauber ausüben, s. PEUCKERT, Welt, S. 149ff.; RÖHRICH, S. 323ff.

39 PEUCKERT, Welt, S. 147f.; RÖHRICH, S. 252ff.; 262ff.; ZENDER, S. 110f. Zu den verschiedenen Auffassungen des Totenglaubens und der Zauberei vgl. RÖHRICH, S. 227ff.; 253ff.; GRAUS, Volk, S. 273ff. Im Totenglauben der Sage steht u.a. die vorchristliche Auffassung vom Nachzehrer der christlichen von der unerlösten Seele gegenüber, vgl. PETZOLDT, Nr. 183–186 bzw. Nr. 129; 131–134; 136–143. Auch in der Auffassung des Wundervorgangs als Auslösung eines magisch-numinösen Mechanismus besteht keineswegs, wie GRAUS, Volk, S. 275 will, ein grundsätzlicher Unterschied zur Legende, da in dieser, wie GRAUS, Volk, S. 554f. selbst feststellt, neben dem von der Hochkirche vertretenen religiösen auch der magische Wunderglaube auftritt, s. unten S. 127ff. Vgl. dazu auch die Bemerkungen von GRAUS, Volk, S. 443, der in der Legende einmal den hochkirchlichen Einschlag feststellt, sie andererseits aber von der Vulgärtheologie beherrscht sein läßt. Im übrigen stehen den auf christlicher Glaubensgrundlage beruhenden Sagen PETZOLDT, Nr. 415; 452–482 auch solche mit ausgesprochen antichristlicher Tendenz gegenüber, s. PETZOLDT, Nr. 305, 405, 412. Beide Gruppen bezeugen die Auseinandersetzung zwischen christlichem und nichtchristlichem Glaubensgut innerhalb der Volkssage und lassen damit eine Reibungszone zwischen Sage und Legende sichtbar werden.

40 Zum Wahrheitsgehalt der Volkssage s. RANKE, S. 7f.; RÖHRICH, S. 246ff.; 268ff.; ZENDER, S. 109f.

auch immer – wenigstens bis zur allgemeinen Verbreitung der modernen Massenmedien Presse, Rundfunk und Fernsehen – vielerorts seit unvordenklichen Zeiten nach allgemeingültigen psychologischen Gesetzen sich im wesentlichen in gleicher Weise vollzogen hat[41]. Wenn auch im einzelnen die Gestalt der Motive sich im Lauf der Zeit mit dem Wandel der Glaubensvorstellungen allmählich verändert hat, wie wir sahen[42], so haben sich doch selbst bis heute im Erzählgut des Volkes zahlreiche Themen und Motive erhalten, die sich bei Schriftstellern des hohen und frühen Mittelalters wiederfinden, ja teilweise bis in die Antike, die homerische Dichtung, das altindische Epos zurückverfolgen und sogar aus Glaubensgehalten vorindogermanischer Jägerkulturen ableiten lassen[43].

Unsere Gegenüberstellung charakteristischer Merkmale des Märchens und der Volkssage, wie sie die wissenschaftliche Volkskunde erschlossen hat, läßt auch für den unbefangenen Betrachter schon die enge Verwandtschaft von Volkssage und Legende als einfacher Erzählformen hervortreten, die auch von Graus nicht verneint wird[44], während sich das Märchen als eigene Form deutlich von beiden abhebt. Wenn zudem die Legende als im Volke lebendiges Erzählgut neben den Erzählformen der Sage und des Märchens in Gebieten mit geschlossener römisch-katholischer und griechisch-orthodoxer Bevölkerung noch heute anzutreffen ist[45], bedarf es in der Tat wohl überzeugender Beweise, um den volkstümlichen Ursprung der in den spätantiken und frühmittelalterlichen Viten überlieferten Legenden verneinen zu können. Diese Beweise fehlen jedoch ebenso, wie andererseits zahlreiche Indizien für die enge Beziehung zwischen Volkssage und Legende beizubringen sind.

Graus wäre sich seines auf die Definition der Legende als literarischer Form gestützten Urteils wohl auch nicht so sicher gewesen, wenn er den Analysen legendarischen Erzählguts, die wir der theologischen Bibelkritik verdanken, Aufmerksamkeit geschenkt hätte. Da ein großer Teil der in der christlichen Legende der Spätantike und des frühen Mittelalters auftretenden Typen und Motive schon im NT zu finden ist, kann eine Bestimmung dieses Materials nicht an der umfangreichen Literatur zur Formgeschichte der Evangelien vorbeigehen, welche die Gesetze, nach denen sich die neutestamentliche Überlieferung entwickelt hat, untersucht und

41 Vgl. dazu die aus allen Epochen genommenen Beispiele bei LANZONI. Zum Rückgang des Volksglaubens in jüngster Zeit s. LEOPOLD SCHMIDT, S. 252f.; RÖHRICH, S. 218f.; ZENDER, S. 131f.

42 RANKE, S. 15; RÖHRICH, S. 218f.; 230ff.; 233f.; 248f.; ZENDER, S. 124; HONKO, S. 297ff.; s. oben Anm. 25 und 31.

43 RÖHRICH, S. 259f. (Motiv vom in den Himmel entrückten Bräutigam); 262f. (Wandernde Seele); 263 (Polyphemepisode im Alpenraum); 265f. (Schlangenopfer); 267 (Wiederbelebung aus Gebeinen); vgl. PEUCKERT, Welt, S. 150; ZAUNERT, S. 335ff.

44 So schon DELEHAYE, Légendes, S. 4f.; 8f.; LEOPOLD SCHMIDT, S. 235ff.; HAND, S. 422; LUCIUS, S. 84f.

45 GRAUS, Volk, S. 268; 274f.; 277; MENSCHING, Leben, S. 16f.; GÜNTER, Psychologie, S. 8f.; HARNACK, S. 9; HAND, S. 422.

dabei zu dem Schluß kommt, daß sie denen volkstümlichen Erzählguts durchaus entsprechen[46].

Wie wir seit den nach dem ersten Weltkrieg erstmals veröffentlichten Forschungen von Rudolf Bultmann und Martin Dibelius wissen, setzt sich der Inhalt der Evangelien vorwiegend aus Sammelgut zusammen[47], das aus kleinen ursprünglich isolierten Einheiten heterogener Herkunft und unterschiedlichen Charakters besteht[48]. Der Stoff dieser Episodenerzählungen war in mündlicher Überlieferung bereits vorgeformt und perikopenartig in sich abgerundet, bevor die Evangelisten ihn in den Rahmen der Evangelien einfügten[49]. Die Perikopenerzählung als solche ist ein kollektives Produkt[50], das vom Glauben, den Bedürfnissen und Erwartungen der Urgemeinden gestaltet wurde[51]. Soweit die Überlieferung nicht von vornherein auf ein Wundermotiv, sondern letztlich auf tatsächliche Ereignisse zurückgeht, sind diese gemäß den formbildenden Gesetzen der Volksüberlieferung bei der Weitergabe von Mund zu Mund umgestaltet und typischen Mustern angeglichen worden, die sich vielerorts in volkstümlicher Literatur, im AT, in hellenistischer und jüdischer Überlieferung wiederfinden[52]. Dabei ist an literarische Überlieferung wohl weniger zu denken[53].

Der Vergleich verschiedener Versionen derselben Perikopen in den Evangelien und der apokryphen Literatur offenbart ferner eine Tendenz, die Berichte durch Einfügen von Personennamen, Angabe von Örtlichkeiten und die nähere Bestimmung von Einzelheiten verschiedenster Art zu konkretisieren und zu differenzie-

46 DIBELIUS, S. 2ff.; 8; 104; BULTMANN, Erforschung, S. 19; 22 u. passim; dazu WOLPERS, S. 23f.; FONTAINE, Sulpice, S. 184; STRUNK, S. 11. Eine systematische Darstellung für das AT bietet K. KOCH. Eine kritische Stellungnahme bei SCHILLE, S. 492ff., eine Weiterentwicklung der Methode unter Einbeziehung strukturalistischer und religionssoziologischer Gesichtspunkte bei THEISSEN, s. insb. S. 175ff. und Lit.Verz.

47 DIBELIUS, S. 2; BULTMANN, Synopt. Tradition, S. 362.

48 DIBELIUS, S. 3; 42; 178 u. passim; BULTMANN, Synopt. Trad., S. 2; DERS., Erforschung, S. 14; 17; 23; 44 u. passim; K. KOCH, S. 111f.; vgl. zu den apokryphen Apostelgeschichten SÖDER, S. 188ff.; zur Legende GÜNTER, Legende, S. 157; LUCIUS, S. 101; ferner oben Anm. 32, unten Anm. III, 2f.

49 DIBELIUS, S. 3; 178; BULTMANN, Synopt. Trad., S. 244ff.; 253f.; DERS., Erforschung, S 22; K. KOCH, S. 72; 108f.; THEISSEN, S. 189ff. spricht von »verschriftlichter Überlieferung«, vgl. ebda., S. 24; vgl. SCHILLE, S. 493; ferner FONTAINE, Sulpice, S. 131 zur Vita Martini.

50 DIBELIUS, S. 57; BULTMANN, Synopt. Trad., S. 4f.; 394; DERS., Erforschung, S. 14; 41; THEISSEN, S. 24; vgl. zur Legende FONTAINE, Sulpice, S. 188; LANZONI, S. 157ff.; zur Volkssage oben Anm. 30.

51 DIBELIUS, S. 99; BULTMANN, Synopt. Trad., S. 1; DERS., Erforschung, S. 14; 44; THEISSEN, S. 150ff.; 258f.; vgl. zur Volkssage oben Anm. 25.

52 DIBELIUS, S. 8; 90; 97f.; 106; 185ff. u. passim; BULTMANN, Synopt. Trad., S. 241; DERS., Erforschung, S. 21; 28; 34; 48 u. passim; LUCIUS, S. 82; THEISSEN, S. 28; OHLY, S. 28; BIELER I, S. 145ff.; vgl. zur Volkssage unten Anm. 58.

53 DIBELIUS, S. 106; BULTMANN, Synopt. Trad., S. 245; vgl. auch FONTAINE, Sulpice, S. 188 zur Vita Martini; HEUSSI, S. 96 zum Antoniosbios; AIGRAIN, S. 203 zur Legende im allgemeinen.

ren[54]. Die Evangelisten selbst, insbesondere die Synoptiker sind demnach vor allem als Sammler, Bearbeiter und Redaktoren der innerhalb der Gemeinden überlieferten Materialien anzusehen[55].

Im Lichte dieser Beobachtungen erscheint es uns nur folgerichtig, wenn Bultmann selbst schon bei der Darstellung des Prozesses der Ausformung und Weitergabe dieses Erzählguts auf analoge Vorgänge bei der hellenistischen Kleinliteratur der Spätantike ebenso wie bei den späteren Mönchs- und Heiligenviten hinweist[56].

Bevor wir jedoch allzuschnelle Analogieschlüsse ziehen, wird es angebracht sein, noch einmal die Volkssagenforschung danach zu befragen, wie sich in ihrer Sicht der Prozeß der Ausbildung und Formung volkstümlichen Erzählguts vollzieht. Tatsächlich setzt die Volkskunde – abgesehen von den ätiologischen Sagen – vorwiegend persönliche Erlebnisse als Entstehungsursache der Volkssagen voraus. Für die reine Erlebnissage, in welcher der Gewährsmann ihm selbst zugestoßene Begebenheiten wiedergibt, hat v. Sydow den allgemein akzeptierten Begriff des Memorats eingeführt[57]. Das Memorat wird zur Erinnerungssage, wenn andere es weitergeben, wobei der Inhalt mehr oder weniger starken Abwandlungen unterliegt. Allmählich entsteht so auf dem Wege vom ersten Gewährsmann zum späteren Erzähler aus dem Augenzeugenbericht von einer ungewöhnlichen Begebenheit eine Volkssage, wobei sich mit dem ursprünglichen Erlebnis typische Vorstellungen verbinden, die den Erzählstoff deuten und ihn einem bestimmten Sagentypus zuordnen. So läßt die Ausgestaltung der Kurzgeschichte in der mündlichen Überlieferung vielfach zwar noch eine individuelle Note erkennen, doch ist die Erzählung im allgemeinen zur Variante eines traditionell gebundenen Volkssagenmotivs geworden[58].

Die weitgehende Analogie dieses Entwicklungsganges zu den von der Bibelkritik für die Entstehung und Ausbildung der neutestamentlichen Episodenerzählung er-

54 DIBELIUS, S. 48ff.; BULTMANN, Synopt. Trad., S. 256f.; 338; 370; DERS., Erforschung, S. 18; 22f.; vgl. auch oben Anm. 33; unten Anm. III, 216. Gregor v. Tours begründet Mirac. II, 131, S. 569 ausführlich, er füge historische Daten in die hagiographische Erzählung von den Wundern des hl. Julian ein ... *propter virtutem ... beati martyris ...*, *quo facilius fides dictis adhibeatur ...*, vgl. WALTER, S. 293f.

55 DIBELIUS, S. 1ff.: »... Die Verfasser sind nur zum geringen Teil Schriftsteller, in der Hauptsache Sammler, Tradenten, Redaktoren. Im Überliefern, Gruppieren und Bearbeiten des ihnen zugekommenen Materials besteht ihre Tätigkeit vor allem ...«; BULTMANN, Synopt. Trad., S. 257; DERS., Erforschung, S. 14; 17; 19 u. passim; K. KOCH, S. 72; SCHILLE, Sp. 493; THEISSEN, S. 190f.; vgl. auch FONTAINE, Sulpice, S. 188 zur Vita Martini.

56 BULTMANN, Synopt. Trad., S. 398; vgl. REITZENSTEIN, Wundererz., S. 35ff.; 54–83; SÖDER, S. 181ff. u. passim; BIELER I, S. 22ff. u. passim.

57 V. SYDOW, S. 78f.; PETZOLD, S. VIIIf.; PEUCKERT, Volkskunde, S. 124; 127; RÖHRICH, S. 220ff.; 223; SIROVÁTKA, S. 328f.; HAND, S. 419f.; GRANBERG, S. 91; 94.

58 LANZONI, S. 19ff.; 34ff.; 54ff.; 58ff.; 66ff.; 71ff.; 105ff.; 125ff.; 155ff.; 193ff.; 218f. und passim; PEUCKERT, Welt, S. 154f.; 158ff.; 166; RANKE, S. 10ff.; v. SYDOW, S. 78f.; RÖHRICH, S. 220ff.; HONKO, S. 297; ZANDER, S. 121; SIROVÁTKA, S. 328; 332f.; GRANBERG, S. 90ff.; SIMONSUURI bei HAND, S. 420; ZAUNERT, S. 345; vgl. DIBELIUS, S. 106; GÜNTER, Legende, S. 125; 177; DERS., Psychologie, S. 6; HONKO, S. 304; VAN GENNEP, S. 160; 286; ferner oben Anm. 52f., unten S. 112ff. und Anm. III, 112.

schlossenen Gesetzen ist unübersehbar[59]. Hier wie dort lassen individuelle Züge in einer Vielzahl von Fällen auf den Berichten zugrundeliegende tatsächliche Vorgänge schließen, hier wie dort wurzelt die Geschichte in der Glaubensgrundlage einer in sich einheitlichen sozialen Gruppe, hier wie dort ist eine Stilisierung in Richtung auf traditionelle Typen und Themen auszumachen, hier wie dort tritt eine Tendenz zur Konkretisierung durch Einführung von Personennamen, Orts- und Zeitangaben und genauere Bestimmung von Einzelheiten auf, hier wie dort müssen wir auch mit reiner Übertragung von Motiven und deren Anpassung an lokale und personale Gegebenheiten im Lauf der mündlichen Überlieferung rechnen. So erhebt sich denn die Frage, ob die legendarische Episodenerzählung ebenso wie die Evangelienperikope nicht überhaupt ihrer ursprünglichen Funktion nach mit der Volkssage identisch ist und sich lediglich durch die ihr zugrundeliegenden spezifischen Glaubensvorstellungen von der in Mitteleuropa heimischen Volkssage germanisch-keltischen Ursprungs unterscheidet[60]. Im hellenistisch-jüdischen Bereich wurzelnd hätte sie sich demnach zunächst in den frühchristlichen Gemeinden verbreitet, um schließlich das ganze christlich gewordene Abendland zu erobern und, da es ihr nicht gelang, die hier heimische und ihrem Grundcharakter nach vor- bzw. nichtchristliche Volkssage zu verdrängen, neben dieser unter mannigfaltiger gegenseitiger Beeinflussung eine lebendige Eigenexistenz zu führen.

Von dem eigenständigen Dasein und der Verwurzelung der Legende in bestimmten Kreisen der spätantiken Gesellschaft zeugt die Rahmenhandlung der Martinsdialoge des Sulpicius Severus, in der uns der Vorgang des Legendenerzählens plastisch vor Augen gestellt wird[61]. Es ist dabei gleichgültig, ob es sich in der geschilderten Situation um einen fiktiven oder historischen Vorgang handelt, da die Darstellung zumindest wirklichen Gegebenheiten nachempfunden ist. Wichtig ist vor allem der Hinweis, daß als Voraussetzung der Berichterstattung über die Wunder des hl. Martin eine gewisse Homogenität der Zuhörerschaft gefordert wird und nur diejenigen zugelassen werden, die von der Begnadung Martins überzeugt sind, denjenigen Laien aber, die mehr aus Neugierde als gläubigem Vertrauen teilnehmen wollen, der Zutritt versagt bleibt[62]. Es kann nicht übersehen werden, wie weit die hier geschilderte Erzählsituation mit den von der Volkssagenforschung für die Sagen-

59 So schon BULTMANN, Erforschung, S. 22f.

60 Vgl. dazu K. KOCH, S. 183ff. Dagegen kann nach ROSENFELD, S. 17 die Legende deshalb schlecht mit der Sage verglichen werden, da sie »in erster Linie von literarischen Motiven gespeist und von der kirchlichen Oberschicht dargeboten« werde. Der angeblich literarische Charakter der Legendenmotive ergibt sich hier wiederum aus der Auffassung der Legende als literarischer Gattung. So bewegt sich die Argumentation sichtbar im Kreis, vgl. auch oben Anm. 16.

61 Sulpicius Severus, Dial. I, 1; 24–27; (II), 14,5–8; II (III), 1, ed. C. HALM, S. 152f.; 176ff.; 197ff.

62 Sulp. Sev. Dial. II (III), 1, 6f., S. 199: ... *tum Aper; Nequaquam', inquit, 'istos nobis admisceri convenit, quia ad audiendum curiositate potius quam religione venerunt ... aegre tandem obtinui, ut ... admitterent ..., ceteri sunt repulsi ...*; vgl. auch Dial. I, 1, 4f., S. 153.

vermittlung erschlossenen spezifischen Voraussetzungen und Umständen übereinstimmt.

Im Einvernehmen mit der modernen Volkskunde wäre die Volkssage daher als eine Erzählform zu definieren, die sich als Wiedergabe tatsächlicher Ereignisse versteht, jedoch in Wirklichkeit jeweils nur die orts- und/oder personengebundene Variante eines traditionellen Sagenmotivs darstellt. Dieses beruht auf bestimmten im Volk verwurzelten Vorstellungen und verbindet sich oft mit realen Geschehnissen und Beobachtungen, die es überlagert, umdeutet und in seinem Sinne abwandelt. Für die Legende (légende réligieuse, hagiographique) gelten darüber hinaus zusätzliche Kriterien: Sie beruht auf spezifisch religiösen Glaubengehalten, stellt in der Regel bestimmte historische oder als solche ausgegebene Persönlichkeiten als Vorbilder gottgefälligen Lebenswandels dar und läßt in ihnen das Wirken göttlicher Allmacht und Gnade sichtbar werden[63]. Das Wunder als Äußerung einer im Heiligen wirkenden außerweltlichen Kraft ist demnach ein typisches Element der Legende, ohne daß diese es zwangsläufig enthalten muß[64].

Im abendländischen Bereich ist die Legende seit dem Ausgang der Antike vom christlichen Glauben nicht mehr zu trennen, sie stellt gegenüber den Glaubensvorstellungen der Volkssage eine jüngere Schicht dar[65] und führt ein unabhängiges und selbständiges Dasein ebenso, wie die Sage auch das Märchen, das vielfach noch älteres abgesunkenes Glaubensgut in sich aufgenommen hat, neben sich duldet. Hier wie dort gibt es freilich zahlreiche Querverbindungen, gegenseitigen Motivaustausch und gleitende Übergänge[66]. Eine Übergangsform zwischen der Volkssage und der Personallegende ist in der Spielart zu sehen, die sich an Gegenstände vornehmlich des christlichen Kultes, an Heiligenstatuen, wundertätige Kreuze, Kirchenbauten, verehrte Stätten und dergleichen heftet[67].

Die personalen und lokalen Bindungen der Legende ebenso wie der Volkssage legen es nahe, einen wesentlichen Faktor der Legendenbildung analog der Entstehung der Volkssage in einer Art christlichem Lokalpatriotismus zu sehen, der insbesondere in den Klöstern und Stiftsgemeinschaften heimisch ist, sich dort jedoch vermutlich nicht auf die geistlichen Insassen beschränkt, sondern wohl auch die dazugehörigen Laienkreise der zahlreichen Kloster- und Stiftsleute mit umfaßt haben dürfte[68]. Hier wäre auch am ehesten der Ursprung jener vulgär-theologischen Vorstellungen zu suchen, die oft erheblich vom hochkirchlichen Dogma abweichen[69].

63 AIGRAIN, S. 130; MENSCHING, Wunder in Glaube, S. 83ff.; THEISSEN, S. 44; K. KOCH, S. 240ff.,; vgl. oben Anm. 45.

64 So auch GRAUS, Volk, S. 39; 276; BÖHNE, Sp. 877; JOLLES, S. 32ff.; K. KOCH, S. 242; anders ROSENFELD, S. 24; vgl. jedoch ebda., S. 8; 14.

65 ZAUNERT, S. 328; 338; 341f.

66 ZAUNERT, S. 327; 338; 341f.; 347; KOSACK, S. 18ff.; 25.

67 LEOPOLD SCHMIDT, S. 235ff.; 265ff.; ZAUNERT, S. 338; 341f.

68 Vgl. VAN GENNEP, S. 262 und oben Anm. 37.

69 Vgl. GRAUS, Volk, S. 182; WALTER, S. 301 und unten S. 92 u. 98ff.

In diesem Zusammenhang drängt sich wiederum die Frage auf, ob die Masse der Legenden nur oder auch nur vorwiegend in utilitaristischen Anstößen ihren Ursprung hat[70] oder nicht eher in einem natürlichen Interesse einer glaubensmäßig homogenen Menschengruppe an außerordentlichen und menschlich rührenden Vorkommnissen, in denen sich ewige Wunschvorstellungen und Hoffnungen zu verwirklichen scheinen. Diese nehmen in überragenden Persönlichkeiten Gestalt an und treten als Kräfte hervor, welche die den Menschen und seine Existenz bedrohenden Naturgegebenheiten, Krankheit und Armut, Not und Gefahr, Tod und Ungewißheit über das in der Zukunft beschlossene Schicksal überwinden. Eine materielle Zweckbestimmung von Legendenüberlieferung, die gewiß nicht grundsätzlich bestritten werden kann, ist eher in Betracht zu ziehen, sofern es sich um späte Viten handelt, die in Konkurrenz zu benachbarten Zentren der Heiligenverehrung aus lokalegoistischen Motiven eine Grundlage für einen eigenen Kult zu schaffen suchten und, sofern eine nennenswerte Lokaltradition nicht bestand, auf literarische Vorlagen zurückgriffen[71]. Eine derartige Deutung bedürfte jedoch in jedem Falle des Beweises, grundsätzlich werden wir eher mit einer Ausformung der Legenden in mündlicher Überlieferung rechnen, wobei utilitaristische Antriebe vermutlich nur eine untergeordnete Rolle gespielt haben.

Demnach spricht nichts dagegen, daß Volkssage und Legende als voneinander unabhängige Erzählformen des Volkes schon in der Merowingerzeit nebeneinander existiert haben. Dabei liegt es nahe, an eine Verwurzelung der Legende vornehmlich in der altgläubigen romanischen Bevölkerung zu denken[72]. Dies würde wiederum gewisse Beobachtungen von Graus recht gut erklären. Wenn nämlich typisches Volkssagengut in den Viten der Merowingerzeit nur spärlich, in wachsendem Maße dagegen unter den Karolingern und im hohen Mittelalter zu finden ist, könnte es sich vorwiegend um Sagengut des germanischen Bevölkerungsteils handeln. Es dürfte erst mit der zunehmenden Verschmelzung romanischer und germanischer Elemente in karolingischer Zeit und der zugleich fortschreitenden Christianisierung der rein germanischen Reichsgebiete in immer stärkerem Maße auch in die Literatur eingedrungen sein, da diese in der frühfränkischen Zeit noch so gut wie ausschließlich von der romanischen Schicht der Bevölkerung getragen wurde. Wenn das richtig ist, dürfen wir wiederum in den merowingerzeitlichen Viten auch keine Aussagen über das germanische Königsheil suchen oder aus deren Fehlen mit Graus den Schluß ziehen, es habe derartige Vorstellungen nicht gegeben[73]. Andererseits müssen wir freilich auch bei den Gallo-Romanen mit der Existenz einer Volkssage

70 Vgl. dazu SCHREINER, Wahrheitsverständnis, S. 132f.; ferner THEISSEN, S. 44; 252f.

71 Wie auch dies zu rechtfertigen ist, zeigt SCHREINER, Wahrheitsverständnis, S. 138ff.; vgl. THEISSEN, S. 256ff.

72 Vgl. BERNOUILLI, S. VIII und oben S. 11 zu dem von regionalen und nationalen Besonderheiten, insbesondere Glaubensüberzeugungen geprägten Kollektivcharakter der Volkssage.

73 So GRAUS, Volk, S. 314; 321,; 326ff. u. passim.

rechnen, die vorwiegend keltischer Herkunft wäre und uns vielleicht in gewissen Erzählungen bei Gregor von Tours entgegentritt.

Da der hagiographische Stoff den Historiker vornehmlich hinsichtlich der Frage interessiert, wie weit sich ihm zuverlässige geschichtliche Aussagen entnehmen lassen, dürfte es angebracht sein, die unübersehbare Masse des Materials zunächst unter dem Gesichtspunkt der Wirklichkeitsnähe zu gliedern. Ein wesentliches Kriterium stellt dabei der zeitliche Abstand zwischen Vorgang und Bericht, d.h. bei der Vita zwischen Tod des Heiligen und der schriftlichen Fixierung der Überlieferung, dar[74]. Analog der nach entsprechenden Gesichtspunkten durch v. Sydow vorgenommenen Differenzierung der Volkssage in Memorat (Erlebnissage), Erinnerungssage und Fabulat[75] wäre eine Aufgliederung der legendarischen Überlieferung in Erwägung zu ziehen, welche die Motive zunächst unberücksichtigt läßt. Von reinen Erlebnislegenden könnte demnach nur dort die Rede sein, wo unzweifelhaft direkte Überlieferung eines Augenzeugen vorliegt und letzterer mit dem Vermittler der Nachricht, d.h. in der Regel dem Autor einer Heiligenvita oder Mirakelsammlung, identisch ist. Da die Fälle, in denen unmittelbare Schüler der Heiligen selbst erlebte Vorkommnisse berichten, auch in der Heiligenvita verhältnismäßig selten sind, kommt der Unterscheidung zwischen Erinnerungs- und reiner Traditionslegende wohl größeres Gewicht zu. Erstere bezeichnet den Tatbestand, mit dem wir auch bei Schülerüberlieferung vorwiegend zu rechnen haben: Das Erzählgut wird nicht unmittelbar vom Beobachter wiedergegeben, geht jedoch noch mittelbar auf einen solchen zurück, ist also nicht später als etwa ein halbes Jahrhundert nach Ableben des Helden der Darstellung zu Papier gebracht worden. Dies gilt wie für die synoptischen Evangelien auch für einen Großteil der Heiligenviten. Die »Traditionslegende« gibt demgegenüber eine oft nach Jahrhunderten erst niedergeschriebene Überlieferung wieder, bei der typische Züge etwaige individuelle Bestandteile und die historische Wirklichkeit mehr oder weniger überdeckt und ausgeschieden haben. Hier entsprechen den apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten die »späten« fast ausschließlich typische Elemente enthaltenden Heiligenviten, wie sie etwa in karolingischer Zeit von den Wundern merowingischer Heiliger berichten.

Freilich werden wir auch bei den Erinnerungs- und kaum viel weniger bei den echten Erlebnislegenden ebenso wie bei Memorat und Erinnerungssage typische Motive vorfinden, die jedoch hier in der Regel das eigentliche der Überlieferung zugrundeliegende Vorkommnis noch erkennen lassen. Bei den Traditionslegenden haben wir dagegen häufiger mit Motiventlehnungen zu rechnen, die dort oft eine fehlende gewachsene Überlieferung ersetzen.

Die Schwierigkeit liegt nun darin, daß wir noch weniger als bei der Sage echte Erzählformen der Legende besitzen und uns so gut wie ausschließlich auf ihre schriftliche Ausformung im vorgegebenen Rahmen verschiedener Literaturgattun-

74 Vgl. GRAUS, S. 133; 448; AIGRAIN, S. 196f.; vgl. WOLPERS, S. 3; JOST TRIER bei ROSENFELD, S. 12; ZOEPF, S. 33 u. passim.

75 V. SYDOW, S. 78ff.; vgl. oben Anm. 57.

gen stützen müssen. Eine Form, die der Erlebnislegende recht nahe kommt, fassen wir freilich in den auf bebilderten Votivtafeln festgehaltenen volkstümlichen Berichten vom hilfreichen Eingreifen Heiliger in Notfällen, wie sie in katholischen Wallfahrtsorten zuweilen in großer Zahl vorzufinden sind[76].

Entsprechend der Aufgliederung des hagiographischen Erzählguts in Erinnerungs- und Traditionslegenden können wir im übrigen den Maßstab der Ereignisnähe auch an die Heiligenviten und Mirakelsammlungen selbst anlegen. Zunächst ist freilich festzuhalten, daß die undifferenzierte Übertragung des Legendenbegriffs auf die christliche Vita sich schon deshalb verbietet, weil nur eine bestimmte Form der Darstellung eines Heiligenlebens vorwiegend legendarisches Erzählgut aufnimmt. Diejenige Gattung, die analog der Struktur der Evangelien sowie der Mirakelsammlungen hauptsächlich Episodenerzählungen – mehr oder weniger unorganisch verbunden – aneinanderreiht und nur äußerlich in den gegebenen Rahmen einer Vita einfügt, hebt sich von Anfang an deutlich ab von einer Form, die stärker der Tradition der antiken Biographie verhaftet ist, den Stoff literarisch durchformt und zu einer geschlossenen Darstellung des Lebenslaufs verarbeitet. Dabei läßt sich eine rhetorisierende dem antiken Enkomion verpflichtete von einer panegyrisch-idealisierenden Spielart unterscheiden, wie unten noch zu zeigen sein wird. Freilich gibt es zwischen den rhetorisch-idealisierenden Formen der christlichen Biographie und der hagiographisch-stilisierenden und vorwiegend episodenreihenden eigentlichen Heiligenvita zahlreiche Übergänge. Ebenso wie die Lebensbeschreibungen der ersten Gruppe mitunter legendarische Überlieferung aufnehmen, gestalten auch letztere den Stoff nicht selten literarisch-künstlerisch. Dennoch bleibt die Zuordnung in den seltensten Fällen zweifelhaft, da sich hier grundsätzlich widerstreitende Auffassungen über die christliche Literatur gegenübertreten[77]. Tatsächlich lassen sich beide Gattungen das ganze Mittelalter hindurch verfolgen. Während in der Merowingerzeit die hagiographisch-typisierende Form überwiegt, tritt seit der karolingischen Renaissance der biographisch gestaltende Typ wieder in den Vordergrund, ohne die volkstümlichere Spielart je ganz verdrängen zu können[78].

76 Die größte Zahl derartiger Votivtafeln findet sich im deutschsprachigen Raum m. W. an den Wänden der Gnadenkapelle von Altötting, wo die Wallfahrten Ende des 15. Jh. einsetzten. Die großen Tafelbilder im Umgang mit eingehenden Beschreibungen der Marienwunder stammen aus der Zeit um 1520. Im 17. u. 18. Jh. wurden dort auch Mirakelbücher geführt. Bemerkenswert sind auch die Votivtafeln im Chor der St. Leonhards-Kirche bei Tamsweg (Lungau), die bis ins 17. Jh. zurückgehen und u. a. zahlreiche Befreiungswunder darstellen.

77 Schon EBERT, S. 450ff. spricht von zwei Hauptklassen der spätantik-frühchristlichen Biographie, in ähnlicher Weise gliedert KRUMBACHER, S. 181 die byzantinische Biographie in die Gattung des ἐγκώμιον und des βίος καὶ πολιτεία, wobei er zu letzterer sowohl die rhetorische Kunstbiographie als auch die schlichte Form volkstümlicher Wunderviten zählt. Vgl. auch BERNOULLI, S. 36ff. und die für das 10. Jh. vorgeschlagene Systematisierung bei ZOEPF; ferner LOTTER, Ruotger, S. 115; 128ff.; dazu unten S. 58 mit Anm. II, 148.

78 So wird noch im 11. Jh. eine politisch so bedeutende Persönlichkeit wie Erzbischof Anno von Köln in seiner Lebensbeschreibung ausschließlich als Heiliger dargestellt, wobei

Bei der eigentlichen hagiographischen Vita wird der Historiker natürlich die »frühen« Viten, die vorwiegend Erinnerungs-, wenn nicht Erlebnislegenden verwenden oder erwarten lassen, gegenüber den »späten« bevorzugen, bei denen wir hauptsächlich oder ausschließlich mit dem weitgehend typisierten Erzählgut der Traditionslegenden rechnen müssen[79].

In der Vita Severini haben wir es nun mit einer typischen »frühen« Vita zu tun, die in ganz besonderem Maße geeignet erscheint, nachzuweisen, wie weit wir bei derartigen Überlieferungen noch historisch zuverlässige Mitteilungen voraussetzen können, und welche Hilfsmittel wir heranziehen müssen, um diese Bestandteile in der sie umformenden und verfälschenden typologischen Stilisierung auszumachen. Wie sich aus dem oben Gesagten ergibt, wird nur eine integrale Interpretation der hagiographischen Quelle, die das geschichtliche Element innerhalb des hagiographischen Kontextes erfaßt und kritisch prüft, zu brauchbaren Ergebnissen führen können[80].

Eine unmittelbar an der Wende von der Spätantike zum Mittelalter anzusetzende Heiligenvita wie die Vita Severini bietet sich als Objekt einer im obigen Sinn durchzuführenden Analyse geradezu an. In dieser Epoche der Umwälzung, in der das noch junge Christentum in vielfältiger Auseinandersetzung mit der weithin noch lebendigen säkularen Kultur der Antike überall um neue Formen rang, treten die verschiedenartigen Elemente zweifellos noch am deutlichsten zutage, welche das neue Bewußtsein der eben christlich gewordenen Welt bestimmen, während gleichzeitig die Auseinandersetzung mit dem Germanentum ihren Gipfelpunkt erreichte. Diese Epoche eines äußeren und inneren Umbruchs ist auch deshalb besonders dazu angetan, unsere Aufmerksamkeit zu fesseln, weil ihre grundsätzliche Bedeutung für die Erkenntnis der in der Geschichte wirksamen Kräfte in umgekehrtem Verhältnis steht zu den Möglichkeiten, bei der notorischen Dürftigkeit der Überlieferung das historische Geschehen in den wesentlichen Zügen auch nur einigermaßen ausreichend erfassen zu können[81]. Andererseits finden sich jedoch gerade für den Ostalpenraum vergleichsweise einzigartige und bisher keineswegs ausgeschöpfte Möglichkeiten, die Vorgänge der letzten Phase der Auflösung des weströmischen Reiches nicht nur in ihren äußerlichen Aspekten beleuchten zu können, da hier einmal die seit Jahrzehnten überaus rege archäologische Forschung in letzter Zeit wichtige Ergebnisse gezeitigt hat, zum andern an literarischen Zeugnissen neben der bisher im Vordergrund des Interesses stehenden Vita Severini auch die noch so gut wie un-

das großenteils aus volkstümlicher Überlieferung stammende Erzählgut in deutlich voneinander abgesetzte Episoden gegliedert ist. Demgegenüber stellen andere Bischofsviten dieser Epoche wie die Bennos von Osnabrück oder der Hildesheimer Bischöfe künstlerisch geformte Biographien dar, die kaum nennenswerte legendarische Bestandteile enthalten.

79 Zu den »späten« Viten vgl. etwa LEVISON, Severin v. Köln, passim; VAN DER ESSEN, S. 4f.; 8; 40 u. passim.

80 Vgl. BULTMANN, Hermeneutik, S. 133; AIGRAIN, S. 162; BOSL, S. 186; OTT, Sp. 497.

81 Zur Quellenlage s. JONES, I, S. 170.

beachtete Lebensbeschreibung des Eremiten und späteren Mönches Antonius von Lérins heranzuziehen ist[82].

Im Mittelpunkt unserer Untersuchung wird freilich die Vita Severini stehen. Es ist nie verkannt worden, welches Gewicht dieser hervorragenden Quelle nicht nur für die Geschichte des Ostalpenraums, sondern auch für ein tieferdringendes Verständnis des historischen Geschehens in ihrer Epoche zukommt, zumal sie auch in einem bei Werken dieser Gattung als ungewöhnlich zu bezeichnendem Ausmaß zahlreiche Detailangaben unschätzbaren Wertes enthält.

Der Bedeutung der an sich nicht sehr umfangreichen Schrift entspricht die unverhältnismäßig hohe Zahl von Ausgaben und die kaum noch überschaubare Literatur. Zahlreichen wichtigen Einzelergebnissen stehen jedoch gerade in Untersuchungen und Besprechungen jüngerer Zeit Äußerungen eines gewissen Unbehagens gegenüber, die dem Gefühl entspringen, daß die Wissenschaft bei der Erschließung dieser Quelle noch immer auf recht schwankendem Boden steht. Der Vergleich mit ausgezeichneten teilweise auch auf eingehenden form- und ideengeschichtlichen Analysen beruhenden Interpretationen anderer spätantiker Viten, wie sie in letzter Zeit von französischen und italienischen Gelehrten vorgelegt wurden[83], und ein Einblick in die auf langer Erfahrung fußenden Veröffentlichungen der Bollandisten läßt den Rückstand hagiographischer Forschung im deutschsprachigen Bereich nur um so schmerzlicher fühlbar werden. Wer die Entwicklung der hagiographischen Forschung verfolgt hat, konnte kaum zweifeln, daß zur Vita Severini das letzte Wort noch lange nicht gesprochen war[84].

Freilich treten in dieser Schrift die Schwierigkeiten, denen sich die Wissenschaft in quellenarmen Epochen üblicherweise ausgesetzt sieht, in ganz besonderem Maße zutage. Während der Mangel an Vergleichsmaterial einerseits dazu verführt, keineswegs eindeutige Aussagen vorschnell für bare Münze zu nehmen und als Bestätigung eingewurzelter Meinungen aufzufassen, dient andererseits wiederum der Umstand, daß ein nur einmal belegtes Faktum an sich auf schwachen Füßen steht, vielfach von vornherein als Rechtfertigung dafür, es zu verwerfen, wenn es mit liebgewordenen Ansichten nicht in Einklang zu bringen ist. Der scheinbar kritischem Anspruch entspringenden skeptischen Attitüde entspricht so auf der andern Seite eine Euphorie gutgläubigen Vertrauens, welches auf die äußere Wahrscheinlichkeit mancher von Eugippius wiedergegebener Detailaussagen gestützt einfach die Perspektive des Autors übernimmt und sich damit begnügt, das der Vita entnommene Persönlichkeitsbild des Heiligen in etwa zu rationalisieren und in zeitgemäßer Umschreibung unter Vornahme leichter Retuschen und mit einigen erklärenden Daten

82 Zur Antoniusvita des Ennodius und ihrer Abfassungszeit s. LOTTER, Antonius, S. 291ff. und unten S. 224ff.

83 S. PELLEGRINO, Vita Cypriani; DERS., V. Ambrosii; FONTAINE, Sulpice; BORIUS, V. Germani; auch LAPEYRE, V. Fulgentii.

84 LHOTSKY, Quellenkunde, S. 135; DIESNER, S. 155f. (= 1165ff.); NOLL, Neuere Literatur, S. 440; vgl. demgegenüber DERS., Im Lichte, S 70ff, dazu unten Anm. IV, 1.

angereichert wiederzugeben[85]. Hier zeigt sich freilich, daß der Historiker die Auffassung etwa der Kerygma-Theologie Martin Kählers nicht ohne Einschränkung teilen kann, wonach das »wahrhaft Geschichtliche« an einem bedeutenden Menschen die von ihm in der Nachwelt zu verspürende Wirkung sei[86]. So sehr auch die Vorstellung, die Zeitgenossen und Nachwelt sich von einer historischen Größe bilden, ein wichtiges agens der Geschichte sein kann, dessen Aufhellung ein legitimes Anliegen der Forschung ist, und so sehr wir in solchem Falle mit Recht von einer doppelten Historizität geschichtlicher Persönlichkeiten sprechen dürfen[87], zeigt sich doch gerade in der Gestalt des Severinus, eine wie ephemere Bedeutung diese Nachwirkung mitunter haben kann.

Bei dem norischen »Heiligen« stellt vielmehr eher die Veränderung des Bildes eines im politischen Leben überaus bedeutenden Menschen im Spiegel der hagiographischen Überlieferung das eigentliche historische Phänomen dar. Unsere Analyse möchte nicht nur neue Aufschlüsse über die geschichtliche Gestalt des Severinus von Noricum sowie über die Vorgänge während eines entscheidenden Stadiums der Zeitenwende vermitteln, sondern in der Darstellung der Spannweite zwischen realem Geschehen und seiner ideologisch bedingten Umdeutung in der Überlieferung auch ein zeitlos gültiges Zeugnis über das Ausmaß der die Wirklichkeit verändernden Kraft der Vorstellung und des Bewußtseins vorlegen. Die Notwendigkeit systematischer Erschließung des geschichtlichen Untergrunds von Wundergeschichten und Legenden zwingt die hagiographische Forschung in besonderem Maße[88], neue Wege zu finden, die durchaus eine Bereicherung hermeneutischer Möglichkeiten und kritischer Methoden historischer Erkenntnis darstellen können.

85 Vgl. zuletzt NOLL, Sankt Severin, S. 112; G. ALFÖLDI, S. 224ff.

86 Vgl. dazu SCHILLE, Sp. 495f.; ferner BULST, S. 25ff.

87 AIGRAIN, S. 195; GRAUS, Volk, S. 61; GÜNTER, Hagiographie, S. 45; HARNACK, S. 25; vgl. auch BEUMANN, Methodenfragen, S. 3ff.; FUHRMANN, S. 354 betont andererseits mit Recht, daß Legenden Tatsachen werden, sobald die Welt sie anerkennt.

88 Vgl. unten Anm. III, 209.

II.

Die Vita Severini: Literarische Absicht und Standort des Verfassers

1.

Eugippius und die Voraussetzungen seines Werkes

Die Anregung zur Beschreibung der Taten des heiligen Severinus von Norikum erhielt Eugippius, Abt des Severin-Klosters in Castellum Lucullanum bei Neapel, wie er selbst mitteilt, im Konsulatsjahr des Inportunus, 509. Zwei Jahre später schloß er die Arbeit an der Vita Severini ab und übersandte das Manuskript zur Begutachtung dem von ihm hochverehrten Diakon der römischen Kirche, Paschasius[1].

Nach der in der Forschung bisher herrschenden Ansicht wurde Eugippius etwa um 460 geboren und war als Angehöriger der Klostergemeinschaft von Favianis in Ufernorikum während der letzten Lebensjahre des Severinus dessen Schüler[2]. Diese Auffassung gründet sich auf eine Bemerkung des Paschasius in seinem Antwortschreiben an Eugippius, während dieser selbst nirgends erkennen läßt, daß er dem Gründer seiner Mönchsgemeinde noch persönlich gegenübergetreten ist – wenn wir von einem Passus fragwürdiger Überlieferung absehen, nach dem Eugippius beim Tode des Severinus anwesend war. Eugippius selbst betont, er habe die Lebensbeschreibung unter Zugrundelegung der »täglichen Erzählungen der Älteren« verfaßt[3]. Diese Umstände berechtigen uns dazu, das Verhältnis des Autors zum Helden

1 Eugippius, Ep. ad Pasch. 1: *Ante hoc ferme biennium consulatu sciliet Inportuni* . . . Den von mir zitierten Stellen aus der Vita Severini (= V. S.) lege ich in der Regel die Ausgabe von P. Knoell zugrunde, da diese auf die von E. Vetter bei R. Noll, Eugippius, S. 27ff. richtig erschlossene Urfassung der Klasse II zurückgeht, s. auch unten S. 26ff. Bei den Eigennamen übernehme ich die Lesarten Mommsens, bei der Wiedergabe der Ortsnamen verwende ich bei Städten mit Munizipienstatus die deklinierbare Form, bei allen anderen Ortschaften den erstarrten Lokativ, daher Iuvavum, aber Ioviaco. Zum Stand der Severinforschung bis 1963/5 s. Noll, Eugippius, S. XXf.; ders., Neuere Literatur, S. 440ff.; Bieler, St. Severin, S. IXf. Der »Forschungsbericht« Nolls von 1975 (Im Lichte) dient demgegenüber kaum der sachlichen Information. So wichtige Beiträge wie die Van Uytfanghes erwähnt er nicht, bedenkt dafür unveröffentlichte Untersuchungen mit Lob und preist S. 65 einen wissenschaftsfremden Severinenthusiasmus, um schließlich gegen alle Ansätze einer kritischen Analyse S. 74f. mit haarsträubenden Argumenten, u.a. dem Appell an die wissenschaftliche Verantwortung, zu polemisieren. Hier kann der Autor nur sich selbst treffen, doch sollte dies seine früheren Verdienste, vor allem in der frühchristlichen Archäologie, nicht schmälern; vgl. im übrigen oben, S. VIIf., unten S. 178, Anm. 1.

2 Lhotsky, Quellenkunde, S. 135f.; Noll, Eugippius, S. 1; Baudrillart, S. 6; zuletzt Wodka, Abt, S. 70. Zu Vázcy, S. 50ff. vgl. unten S. 28, Anm. 22. Anders E. K. Winter II, S. 28ff.

3 Eug. Ep. 2: . . . *ex notissima nobis et cotidiana maiorum relatione* . . . Auf den *seniorum*

seines Werkes noch einmal einer kritischen Analyse zu unterziehen, zumal schon die Antwort auf diese Frage als ein gewisses Präjudiz für den Aussagewert der von Eugippius überlieferten Nachrichten gewertet werden kann.

Tatsächlich scheinen schon die ersten Sätze des Widmungsschreibens an Paschasius eine Augenzeugenschaft des Autors weitgehend in Frage zu stellen. Wenn er nämlich von der *notissima nobis et cotidiana maiorum relatione* spricht, bezeichnet er damit eindeutig die Quellen seiner Darstellung, von Autopsie ist mit keinem Wort die Rede. Darüber hinaus dürfte der Auffassung des *nobis* an dieser Stelle eine gewisse Bedeutung für das Verständnis des Textes zuzusprechen sein. Bekanntlich gilt für die fragliche Epoche der ausgehenden Antike der Wechsel echter Singular- mit Pluralis-maiestatis-Formen als typisch. Dennoch darf eine willkürliche Vermischung der Stile keineswegs von vornherein vorausgesetzt werden. Wie ein Vergleich der Briefe des Paschasius und Eugippius zeigt, kann von einem einheitlichen Sprachgebrauch bei beiden Autoren nicht die Rede sein.

Auffällig ist schon die unterschiedliche Anwendung von Singular- und Pluralformen für Absender und Adressaten in den genannten Schreiben. Danach stehen bei Paschasius fünf pronominalen und verbalen Pluralformen der ersten Person nur drei Singulare gegenüber, während in der Bezeichnung des Adressaten ein einziger pronominaler Plural von insgesamt elf Singularformen aufgewogen wird[4]. Das Prinzip der Auswahl dürfte deutlich sein: Der Diakon Paschasius zieht für die eigene Person den Pluralis maiestatis vor, von dem er nur selten abweicht, und zwar in der Regel dann, wenn es der Cursus erfordert: . . . *contemplatióne sustíneó* (cursus tardus). Bei dem Partner verfolgt er das entgegengesetzte Prinzip. Wenn er ihm in der Gegenüberstellung *labori vestro studio nostro* tatsächlich einmal den Pluralis maiestatis zuerkennt, so wäre dies eine Ausnahme, die sich mit stilistischen Gründen gut rechtfertigen ließe. Gleichwohl ist in Erwägung zu ziehen, ob Paschasius nicht an dieser Stelle doch einen echten Plural meint und damit auf die Mitwirkung der Klosterbrüder an der Abfassung der Vita anspielt[5].

In jedem Falle aber wirft die oben umrissene Praxis ein bezeichnendes Licht auf die Haltung des römischen Weltgeistlichen, der gegenüber die Bescheidenheit des Mönches Eugippius sich um so schärfer abhebt, tritt doch in dessen Begleitschreiben der Pluralis maiestatis sichtbar zurück. Selbst bei der angeredeten Person stehen elf pronominalen und neun verbalen Singularen nur drei pronominale Pluralformen gegenüber[6]. Bei der eigenen Person ist der Ich-Stil an insgesamt 25 Stellen vertreten, während von den insgesamt acht Pluralformen nur eine vielleicht als Pluralis

relationibus beruhen auch die Berichte des Palladius, *Historia Lausiaca*, Sp. 257 D, und ähnlich äußert Gregor der Große, Dial. I, pr. S. 16: . . . . *seniorum* . . . *dedici relatione quod narro* . . .

4 Wir-Formen, pronom.: (Knoell) S. 68,5,19; 69,21; verbal: S. 68,19,22. Ich-Formen, pronom.: S. 68,17; verbal: S. 68,8; 69,22. Du-Formen, pronom.: S. 68, 5,17; verbal: S. 68, 7,10,12,14,18 (2 mal); 69,4; vester: S. 68,19. Zum unterschiedlichen Gebrauch des Ich- und Wir-Stils vgl. auch JERG, S. 73; WINTER II, S. 22ff.

5 Vgl. unten S. 30f.

6 Du-Formen, pronom.: S. 2,8,15,16,19,20; 3,5,17 (2 mal), 24; 4,3; 6,2; verbal: 2,17; 18 (2 mal); 3,1; 2; 3; 21; 6,2; 3. Ihr-Formen: S. 3, 12, 22; 6,1.

maiestatis aufgefaßt werden kann: *a nóbis inquíritúr*, die auch hier durch den Cursus bedingt wäre[7]. In der eigentlichen Vita finden wir den Pluralis maiestatis nur einmal zweifelsfrei auf den Verfasser selbst angewendet, wo dieser von sich in der Eigenschaft als Klostervorsteher spricht: . . . *qui postea ante nos monasterio praefuit.* An allen anderen Stellen, sieben im Begleitschreiben an Paschasius und acht in den Kapiteln 44 und 45, auf die wir unten zurückkommen werden, handelt es sich um echte Pluralformen.

So verstanden heben sich die Wir-Stellen deutlich von den Singularkonstruktionen ab. Danach wurde die Vita des Mönches Bassus der gesamten Klostergemeinschaft übersandt: *nobis oblata est.* Eugippius bemerkt, daß er den Bassus gut gekannt habe: *mihi notissimus.* Die Initiative zur Niederschrift der Taten des Severinus ging von Eugippius selbst aus: *coepi mecum ipse tractare . . .;* an ihn persönlich wandte sich auch der Verfasser der Bassusvita: *ut . . . per me . . . mitterentur indicia.* Eugippius selbst stellte die »Materialsammlung« aus den Erzählungen, die der ganzen Klostergemeinschaft bekannt waren, zusammen: *ego . . . commemoratorium . . . ex notissima nobis . . . relatione composui,* alle aber hatten Interesse an der Fertigstellung des Werkes durch den Laienautor: *laicus a nobis hoc opus efficere rogaretur,* denn allen mangelte es an literarischer Bildung: *nos . . . ignaros liberalium artium.* Die Bitte um Überarbeitung richtete Eugippius persönlich an Paschasius: *ne mihi . . . obducas . . . noli, obsecro, . . . me verberare,* doch alle sollte er mit seiner schriftstellerischen Leistung erfreuen: *nos . . . recreabis.* Eugippius übersandte den Entwurf in der mangelhaften Form, die er selbst ihm gegeben hatte: *ego . . . num putari debeo conscripsisse quod cupio . . . quod . . . offero;* bat jedoch, die Wundergeschichten noch einzuarbeiten, welche seine Mitbrüder dem Überbringer mitgeteilt hatten: *precor . . . digneris adnectere, quae . . . verbo commendavimus,* alle aber hofften, für das fertige Werk Gott beständig Dank sagen zu können: *sperantes nos baiuli nomen* (= Deogratias) . . . *iugiter esse dicturos.*

Diese Klärung des Sprachgebrauchs der Ich- und Wir-Formen bei Eugippius scheint den Sinngehalt des Begleitschreibens an Paschasius erst voll zu erschließen. Mit der eingangs erwähnten Formel von der *notissima nobis . . . maiorum relatione* ruft Eugippius demnach die Brüder seines Klosters sozusagen als Zeugen dafür an, daß er die Überlieferung »richtig«, nämlich unverfälscht so, wie sie erzählt wurde, wiedergegeben habe.

Wenn wir mit dieser Deutung nicht fehlgehen, ergäben sich weitere Folgerungen: Eugippius macht sich in der Vita gewissermaßen zum Sprachrohr seiner Mönchsgemeinde, bezieht aber die Brüder ausdrücklich in die Haftung für die von ihm wiedergegebene Tradition über Severinus ein. Damit verteilt er nicht nur die Verantwortung für das, was er berichtet, auf mehrere Schultern, sondern gibt gleichzeitig zu erkennen, daß er sich auch für die historische Wahrheit der Fakten, die er überliefert, persönlich nicht unbedingt verbürgen kann. Demnach wäre hier

7 Ich-Formen, pronom.: S. 1,10,11; 2,2,4,16,18; 3,11; 4,6; verbal: S. 1,11 (2mal); 2,7,16,18,19; 3,4,13 (2mal), 17,19; 4,6,8 (2mal); 5,19,20; 6,1; Wir-Formen, pronom.: S. 1,7; 2,6,8,13; 3,1,23; 4,5; verbal: 3,23. Zum Problem vgl. auch BULST, Eugippius, S. 20f.

auch eine gewisse Tendenz der Salvierung gegenüber einer Tradition, die Eugippius aus zweiter Hand weitergibt, zu erkennen.

Doch wie dem auch immer sei, die Feststellung des Autors, er folge den Berichten der Älteren, muß in jedem Falle Zweifeln Nahrung geben, ob er überhaupt als Augenzeuge von Begebenheiten, die sich im Umkreis des Severinus abgespielt haben, gelten kann. Tatsächlich verschweigt Eugippius seine persönliche Anwesenheit dort, wo sie gegeben ist, keineswegs. Gerade aber die Stellen, an denen sich Eugippius selbst als Augen- oder Ohrenzeuge einführt, sind geeignet, bei näherer Betrachtung unsere Bedenken noch zu verstärken.

In seinem Begleitbrief an Paschasius äußert Eugippius, er habe über des Severinus Herkunft nichts Sicheres in Erfahrung bringen können[8]. Nachdem er sich in einer längeren Erzählung darüber ausgelassen hat, daß auch die Männer aus der engeren Umgebung des Severinus auf direkte Fragen hin keine Auskunft erhielten, teilt er einige Einzelheiten über Severinus' Leben vor dessen Ankunft in Ufernorikum mit. Danach verriet er sich durch seine Sprache als ein Mann von durchaus lateinischer Bildung. In vertrautem Gespräch – *clauso sermone* – erwähnte Severinus außerdem – und zwar so, »als ob er von jemand anders erzähle«[9] –, er hätte sich aus Begeisterung für das vollkommene Leben in eine Wüste des Orients zurückgezogen und wäre von dort auf göttliches Gebot hin zu den von Barbareneinfällen heimgesuchten Städten Ufernorikums gekommen.

Wenn schon im Lichte unserer oben getätigten Feststellungen zweifelhaft sein muß, ob Eugippius selbst an jenen vertrauten Gesprächen teilgenommen hatte, so schließt der folgende Satz dies vollends aus. Hier betont Eugippius nachdrücklich, lediglich dies, was er berichtet habe, sei ihm über Severinus bekannt geworden, sooft ein Gespräch über dessen Herkunft aufkam, und zwar sogar, als er noch lebte[10].

Wie der Autor damit zu erkennen gibt, dürfte sein Wissen über Severinus so gut wie ausschließlich erst aus der Zeit nach dessen Tode stammen, denn warum hätte er sonst so großes Gewicht auf die Feststellung gelegt, er habe diese eine Auskunft über Severinus »sogar schon zu dessen Lebzeiten« erhalten? Eugippius kann demnach damals, als er zum erstenmal etwas über Severinus erfuhr, kaum schon zur Klostergemeinschaft gehört haben, und erst recht spricht der Tenor der zitierten Mitteilung dagegen, daß er Schüler des Heiligen war. Sie bezeugt nicht mehr und nicht weniger, als daß Severinus »sogar« schon vor seinem Tode, und zwar offensichtlich nur kurze Zeit davor, in den Gesichtskreis des Eugippius trat.

Tatsächlich läßt sich nun in der ganzen Vita einschließlich des Widmungsbriefes nicht eine Stelle finden, aus der zweifelsfrei hervorginge, daß Eugippius vor dem

8 Eug. Ep. 7.

9 Eug. Ep. 9: . . . *tamquam de alio aliquo referre solitus* . . . Eine ähnliche Wendung gebraucht Rufinus in seiner Übersetzung der Historia monachorum, Sp. 407 A: . . . *quasi de alio nobis narrans sua gesta memorabat* . . .

10 Eug. Ep. 10: *haec igitur sola quae retuli, quotiens de beati Severini patria sermo ortus est, etiam ipso superstite semper audivi.*

Ableben des Severinus in dessen näherer Umgebung geweilt hat. Erst im Jahre 488, sechs Jahre nach dem Tode des Severinus, war Eugippius ein Glied der Klostergemeinde, als die Provinzbevölkerung Ufernorikums auf zweimaligen Befehl der militärischen Machthaber im Auftrag Odoakers nach Italien evakuiert wurde und die Mönche den Leib des Heiligen in die neue Heimat mitführten. Eugippius zählt sich ausdrücklich zu den Brüdern, die der Erhebung der Gebeine beiwohnten, wenn er sagt: »Uns alle, die wir um das geöffnete Grab standen, umfing ein Wohlgeruch von solcher Süße, daß wir uns voll Freude und Erstaunen zu Boden warfen ... Wir fanden den Körper in unversehrtem Zustand vor, wir sagten dem Schöpfer für dieses Wunder unermeßlichen Dank[11].« Kurz darauf gibt Eugippius wiederum zu verstehen, daß die geschilderten Vorgänge auch ihn betrafen: »Alle Provinzialen nahmen denselben Weg wie wir[12].« Desgleichen äußert er im nächsten Kapitel anläßlich des Berichts über die wunderbare Heilung eines Stummen: »(Die Augenzeugen) erzählten dies dem Presbyter Lucillus und zugleich uns, die wir bei ihm waren und von dem, was geschehen war, nichts wußten. Da haben wir alle vor Freude jubelnd Gott in seiner Gnade Dank abgestattet[13].«

Die auffällige Betonung der Autopsie in den Berichten von der Evakuierung Ufernorikums und dem späteren Aufenthalt in Montefeltre macht es umso wahrscheinlicher, daß dort, wo Eugippius nicht in der Wir-Form erzählt, mit seiner Augenzeugenschaft nicht zu rechnen ist. Diese Folgerung gewinnt nun besonderes Gewicht, wenn wir die Schilderung vom Tode des Severinus, die bisher die Zugehörigkeit des Eugippius zur Klostergemeinde noch zu Lebzeiten des Severinus zu belegen schien, einer kritischen Betrachtung unterziehen.

Eugippius teilt hier mit, Severinus habe nach dreitägiger Krankheit mitten in der Nacht die Brüder an sein Lager gerufen und sie durch väterliche Ermahnung getröstet. Nach einer längeren Rede ließ er »alle der Reihe nach zum Abschiedskuß herantreten und forderte sie auf, einen Psalm anzustimmen«. Als diese zögerten, begann er selbst. »Noch während des Psalmgesanges entschlief er«, berichtet der Autor, »während die Unsrigen kaum imstande waren, das Responsum zu singen.« Wie hier schließt sich Eugippius auch im folgenden deutlich aus, wenn er meldet, die *seniores nostri* hätten nach dem Befehl des Severinus einen hölzernen Sarg vorbereitet, um seinen Leichnam bei der von dem Heiligen prophezeiten Auswanderung mitnehmen zu können[14].

11 V.S., c. 44,6: *quo patefacto tantae suavitatis fragrantia omnes nos circumstantes accepit, ut ... prosterneremur ... deinde ... integram corporis compagem repperimus, ob quod miraculum ... gratias retulimus.*

12 V.S., c. 44,7: ... *cunctis nobiscum provincialibus idem iter agentibus ...*

13 V.S., c. 45,2: ... *simulque nobis, qui cum illo eramus, ignorantibus ... indicarunt. tunc omnes exultantes ... gratiarum retulimus actionem.*

14 V.S., c. 43,1: ... *fratres adesse praecepit, quos ... paterna informatione corroborans ... aiebat ...* 8: *post huiusmodi ... alloquium cunctos per ordinem ad osculum suum iussit accedere et ... ut psallerent imperavit. quibus ... cunctantibus ipse psalmum protulit ...* 9: *in hoc versiculo nostris vix respondentibus quievit in domino.*

Nichts würde in diesem Kapitel auf die Anwesenheit des Eugippius schließen lassen, wenn nicht an der Stelle, wo von dem Responsoriengesang der Mönche die Rede ist, eine gewichtige Variante vorläge. Während die Handschriften der Klasse II die von uns übernommene Lesart *nostris (vix respondentibus)* überliefern, findet sich in allen übrigen ein *nobis*[15].

Diese Version erweckt von vornherein Verdacht. Schon der Grundsatz der lectio difficilior spricht gegen sie, da ein Personalpronomen als Subjekt eines Ablativus absolutus ebenso häufig wie ein Possessivpronomen selten ist. Mommsen, dem die Bedeutung dieser Stelle durchaus bewußt war, zog dennoch *nobis* vor und begründete diese Entscheidung mit dem Hinweis auf die oben erwähnte Stelle des Begleitschreibens *etiam ipso superstite semper audivi* sowie den Paschasiusbrief, der die Schülerschaft des Eugippius bezeuge.

Wie wenig die angeführte Stelle des Widmungsschreibens dazu taugt, aus ihr Schlüsse auf eine engere Beziehung des Eugippius zu Severinus vor dessen Tod abzuleiten, sahen wir bereits[16]. Gegen die Variante *nobis* sprechen nun aber gerade inhaltliche Gründe, ja der Tenor der Erzählung vom Sterben des Severinus schließt eine Anwesenheit des Eugippius geradezu aus, zumal wenn wir berücksichtigen, welchen Wert der Verfasser in dem Bericht von der Überführung des Leichnams auf die Autopsie legt. Mommsen hat das nicht übersehen und sucht den Schwierigkeiten dadurch zu begegnen, daß er Eugippius noch nicht dem engeren Kreis der *fratres* zuweist, die zum Abschiedskuß zugelassen worden seien. Eine solche Erklärung klingt aber viel zu gezwungen, als daß ihr wesentliches Gewicht gegenüber den von uns herausgestellten Indizien zukommen könnte.

Freilich liegt kein Anlaß vor, das *nobis* als Korruptele aufzufassen. Es ist das Verdienst von Emil Vetter, überzeugend nachgewiesen zu haben, daß der Archetyp von Klasse I, dem Mommsen im allgemeinen den Vorzug gab, eine spätere Redaktion darstellt, die möglicherweise noch vom Autor selbst vorgenommen wurde[17]. Mommsen, dessen Untersuchungen auf diesen Schluß schon geradezu hinführten, verwarf nichtsdestoweniger eine Anzahl wertvoller Lesarten, die sich nunmehr als der ersten Fassung zugehörig erwiesen. Es überrascht uns nicht, hier gerade solche Wendungen zu finden, die das persönliche Verhältnis des Autors zum Helden und Stoff seiner Darstellung betreffen.

Um einen solchen Passus handelt es sich zweifellos auch an der Stelle im Begleitschreiben, wo Eugippius klagt, er könne über des Severinus Herkunft nichts Sicheres sagen[18]. Mommsen verwarf hier wiederum die bedeutsame Lesart der Klasse II, in welcher der in Klasse I überlieferte und auf die Feststellung *Sane patria, de qua fuerit oriundus, fortasse . . . inquiritur* folgende kurze Hauptsatz *de qua me fateor*

15 Zu der Stelle vgl. MOMMSEN, Eugippiana I, S. 461 (= S. 528); E. K. WINTER II, S. 19ff.; 26ff. Der pauschalen Ablehnung von WINTERS Werk fielen leider auch seine richtigen Ansätze zum Opfer.

16 S. oben S. 24f.

17 VETTER bei NOLL, Eugippius, S. 27ff.

18 Eug. Ep. 7; dazu MOMMSEN, Eugipp. I, S. 456f. (= S. 523f.), II, S. 164.

nullum evidens habere documentum als Konzessivsatz erscheint, dem die Aussage folgt: *tamen quid hinc ab ineunte aetate cognoverim non tacebo.*

Dieser Satz kann jedoch schwerlich als Interpolation abgetan werden, da unerfindlich wäre, aus welchen Gründen Angaben wie *ab ineunte aetate*, die persönliche Auskunft über den Autor geben, nachträglich eingeschoben worden sein sollten. Außerdem sticht der in Klasse I stehengebliebene kurze Hauptsatz von dem Stil des Widmungsbriefes erheblich ab, da sich hier sonst kein einziger Satz mit lediglich einem Prädikat findet[19]. Außerdem harmoniert die durch den Nachsatz nicht mehr gemilderte Schroffheit der Kurzfassung in keiner Weise mehr mit dem Inhalt des Gedankengangs, wie dies in der Version der Klasse II noch der Fall ist.

In der früheren Form stellt der Satz nämlich die Verbindung der Frage nach der Herkunft des Severinus mit dem Primeniusgespräch und den daran sich anschließenden weiteren Einzelheiten über das Leben des Heiligen vor seiner Ankunft in Norikum dar. Dieser ganze Komplex endet mit jenem bereits erwähnten Passus, wo der Autor auf das anspielt, was er selbst noch zu Lebzeiten des Severinus über diesen gehört habe[20]. Während der *de beati Severini patria sermo* deutlich auf *sane patria . . . inquiritur* antwortet, nimmt *retuli* ebenso auf *non tacebo* wie *semper audivi* auf *quid cognoverim* Bezug. Die durch Streichung entstandene Lücke wurde durch das *nam* in Klasse I nur mangelhaft geflickt, wobei der Sinn in das Gegenteil verkehrt wurde, denn jetzt begründet das Primeniusgespräch die Unkenntnis des Autors, während es vorher den Inhalt dessen wiedergab, was er in Erfahrung gebracht hatte.

Während so alle Indizien die nicht voll gelungene Operation der Tilgung einer Aussage des Autors über sich selbst bezeugen, erhebt sich die Frage nach der Ursache dieses Schnittes. Dieser Satz hat offenbar erhebliches Gewicht, wenn wir nach dem Verhältnis des Autors zu seinem Stoff fragen. Seine Bedeutung liegt nun freilich nicht in dem *hinc*, wie Vetter wollte, denn damit wird lediglich das *de qua (patria)* variierend wieder aufgenommen in dem Sinne, wie er sich in der Spätantike seit Augustin recht häufig nachweisen läßt: »Was ich hierüber erfahren habe, will ich nicht verschweigen«[21]. Wenn schon diese doppelte Wiederholung des Bezugs auf die *patria* stilistisch als nicht besonders gut gelungen gelten darf, so könnte vollends die Überlegung, daß von der *patria* im eigentlichen Sinne gar nicht die Rede ist, bei einer Überarbeitung zur Streichung dieses Satzes geführt haben. Freilich wurden dadurch, wie wir sahen, neue Unebenheiten hervorgerufen.

Es liegt daher nahe, einen anderen Grund für die Tilgung dieses Passus ins Auge zu fassen. Wenn jenes *nobis* in c. 43 als bewußte Korrektur anzusehen ist, muß ge-

19 Es wäre im Begleitschreiben der einzige Satz mit nur einem Prädikat, vgl. dazu BALDERMANN, Diss., S. 42.

20 S. oben S. 24f.

21 VETTER bei NOLL, Eugippius, S. 34 u. A. 2. Vgl. dazu Thesaurus linguae Latinae VI (1942), Sp. 2802f.; Paul. Nol. Carm. 21,25: *quid hinc modo plura loquor?* Hilar., In Math. 5,1: *Tertullianus hinc volumen scripserit;* 10,11: *Licet quaedam hinc aliqui memoriae mandaverint.* VETTERs Folgerung lehnt auch NOLL, Eugippius, S. 13 ab, freilich – wie stets – ohne den Versuch einer Beweisführung.

folgert werden, daß der Redaktor Wert darauf legte, die Augenzeugenschaft des Eugippius stärker hervorzuheben. Dem würde eine Tendenz entsprechen, Stellen, die Autopsie ausschließen, zu beseitigen. Um einen solchen Passus handelt es sich hier, denn das *ab ineunte aetate* muß im Zusammenhang mit dem *etiam ipso superstite* gesehen werden.

Die Wendung *ab ineunte aetate* bezeichnet in der Regel den Beginn der Altersstufe, in welcher dem jungen Mann die Heirats- und Geschäftsmündigkeit zugesprochen wird, d.h. der *adulescentia*, die vielfach auch als *prima aetas* bezeichnet wird. Dieser Zeitpunkt fiel in republikanischer Zeit mit der Verleihung der *toga virilis* und dem Eintritt in den Heeresdienst zusammen, verschob sich später jedoch immer mehr zum Termin des tatsächlichen Eintretens der Geschlechtsreife *(pubertas)* hin, bis Justinian schließlich offiziell Ehe- und Geschäftsmündigkeit mit Vollendung des 14. Lebensjahrs zuerkannte. Dementsprechend setzt auch Isidor von Sevilla die *adulescentia* vom 15.–28. Lebensjahr an[22].

Die in der Redaktion der Klasse I gestrichene Stelle dürfte demnach besagen, daß Eugippius bald nach Vollendung des 14. Lebensjahrs Auskünfte über Severinus erhielt. Die Verbindung dieser Angabe mit der anderen, Eugippius habe sogar noch zu Lebzeiten des Severinus Einzelheiten über dessen Herkunft – und zwar lediglich diese und keine weiteren – in Erfahrung gebracht, führt zu der Folgerung, daß der Tod des Severinus nicht allzulange Zeit nach Eintritt des Lebensabschnittes der *adulescentia* bei Eugippius anzusetzen ist.

Nach unseren Beobachtungen ergeben demnach weder die Urfassung des Begleitschreibens noch die Vita Severini selbst einen zweifelsfreien Anhaltspunkt dafür, daß Eugippius dem von ihm verehrten Gründer seiner Mönchsgemeinde jemals persönlich nahegekommen ist. Dem schien bisher freilich das Zeugnis des Paschasiusbriefes zu widersprechen. Was aber sagt Paschasius?

Im Zusammenhang mit den Entschuldigungsfloskeln, welche die Zurückweisung der von Eugippius ausgesprochenen Bitte um Überarbeitung der Vita rechtfertigen sollen, äußert der römische Diakon, es falle Schülern leichter, die Taten ihrer Lehrer darzustellen, zumal sie durch häufigen Umgang mit diesen vertraut geworden

22 Vgl. dazu Thesaurus l. Lat. I (1900), s. v. aetas II, 2, de adulescentia, iuventute, Sp. 1127,40ff., insb. Cic. Verr. II, 33,3: *nondum confirmato animo, sed ineunte aetate;* De orat. 2,3: *ipse adulescentulus, quantum illius ineuntis aetatis meae patiebatur pudor;* ferner Epp. sel. 13,16,1; Vatin, V, 11; Philipp. V, 47; Plinius, Epp. 1,19,1; 10,5,1: *ab ineunte aetate condiscipulus et contubernalis meus;* dazu Isior. ep. Hisp., Etym. XI, 2,3: *Secunda aetas pueritia . . . necdum ad generandum apta tendens usque ad quartum decimum annum. Tertia adulescentia ad gignendum adulta . . .* Die Grenze zwischen *pueritia* und *adulescentia* war zunächst nicht verbindlich festgelegt, im Einzelfall dürfte der Wille des *pater familias* maßgeblich gewesen sein. Justinian, Inst. I, 22 pr. hat offenbar das Gewohnheitsrecht der Spätantike sanktioniert, vgl. dazu KASER, S. 78ff.; REGNER, Sp. 1452; HOFMEISTER, S. 288ff.; BOLL, S. 106; 113; 121; VÁCZY, S. 50ff. irrt also, wenn er aus der Angabe *ab ineunte aetate* die Folgerung ableitet, Eugippius habe sich seit frühester Kindheit in der Umgebung des Severinus aufgehalten.

seien[23]. Indem er eine auch bei Cassian zu belegende und über Hieronymus auf die antike Schulrhetorik zurückzuführende Redewendung übernimmt, fügt er hinzu, es sei etwas anderes, ob man Gehörtes nacherzähle oder eigene Erfahrungen wiedergebe[24].

Wie wir unten sehen werden, trägt der Gedankenaustausch zwischen Eugippius und Paschasius um die von jenem erbetene, von diesem abgelehnte Überarbeitung der Vita Severini im wesentlichen fiktiv-konventionellen Charakter. Typisch für die Geisteshaltung des oft stark rhetorisch artikulierten Christentums jener Tage ist das Bestreben, die eigene Leistung ebenso herabzusetzen wie die des Partners aufzuwerten. So argumentiert Paschasius in höflicher Übertreibung, alle Beredsamkeit der Rhetorik könne dem Werke des Eugippius nichts hinzufügen, er habe Leben und Wesen des Severinus so wahr und lebendig dargestellt, daß alle Leser ihn sozusagen gegenwärtig vor sich sähen.

Wenn nun die Bemerkung des Paschasius über die Schüler, welche die Taten ihrer Lehrer leichter darstellen könnten als die, die nur vom Hörensagen berichten, als eine indirekte Anspielung auf ein Schülerverhältnis des Eugippius zu Severinus aufzufassen wäre, ergäbe sich sofort die Frage, ob nicht auch diese Äußerung wohlwollender Übertreibung anzulasten sei. Darüber hinaus könnte sich Paschasius auch reinen Gewissens für berechtigt gehalten haben, die Beziehungen des Eugippius zu dem Gründer der später von ihm geleiteten Klostergemeinschaft zumindest in ideellem Sinn als Schülerverhältnis auszugeben, da Eugippius als unmittelbar Vorgesetzter von echten Schülern des Severinus und als indirekter Zeuge von dessen Tätigkeit während seiner doch sicher in Ufernorikum verlebten Jugendzeit in jedem Falle den Ereignissen um den Heiligen recht nahe stand und im übrigen der Begriff *discipulus* seit je auch im Sinne des *sectator doctrinae* verwendet wurde[25]. Schließlich müßten wir auch mit ungenauer Unterrichtung des Paschasius rechnen, der als selbstverständlich vorausgesetzt haben könnte, Eugippius, der mit der Klostergemeinschaft des Severinus aus Ufernorikum kam, habe den Heiligen noch persönlich gekannt.

Demnach dürfte, selbst wenn Paschasius seinen Adressaten expressis verbis als Schüler des Severinus bezeichnet hätte, auch eine derartig klare Aussage nicht als

23 Pasch. Ep. 3: . . . *aliter audita narramus, aliter experta depromimus. facilius virtutes magistrorum a discipulis exponuntur, quae suggeruntur crebrius conversatione docentium.*

24 Hieron. 6. Ad Rufinum II, 25: *Aliter enim audita, aliter visa narrantur, quod melius intelligimus, melius et proferimus.* Cassiodor, Var. V, 29: . . . *amplius permoveat visa quam audita calamitas.* Die Antithese *audita-experta* findet sich daneben schon bei Joh. Cassian. Instit. pr. 7, wo er sich gegen seine Vorgänger wendet, die nur aus zweiter Hand und nicht eigener Erfahrung über das Leben der orientalischen Mönche berichteten. Der Gedanke taucht übrigens schon bei Tacitus, Dial. 32 auf: *Aliter utimur propriis, aliter commodatis, longeque interesse manifestum est, possideat quis quae profert, an mutuetur.*

25 Thes. 1. L. V (1909/34), Sp. 1328; Dial. 1,15: . . . *discipulus eius dei aemulatorque . . .;* Columella, 1,1,14: . . . *cuius (Celsi) velut discipulus . . . Graecinus . . .;* Hieron. Ep. 27,1,2: . . . *piscatorum se discipulos asserentes, quasi idcirco iusti sint, si nihil scierint . . .,* vgl. 50,4,4; 53,2,2.

zweifelsfreier Beleg für ein Schülerverhältnis des Eugippius zu werten sein, da die Bedingungen, denen diese Mitteilung unterläge, ebenso wie die aus den Äußerungen des Eugippius selbst zu entnehmenden Indizien einen so weitgehenden Schluß nicht zuließen. Entscheidend ist aber nun die Feststellung, daß eine so unmißverständliche Aussage gar nicht vorliegt, sondern Paschasius nur allgemein von Schülern spricht, die über die Taten ihrer Lehrer besser Bescheid wissen.

Wir können nicht umhin, die Pluralkonstruktion »Gehörtes erzählen wir freilich auf andere Weise, als wenn wir Erlebtes wiedergeben« als allgemein gültige Feststellung aufzufassen, die für sich genommen noch keine zwingende Folgerung hinsichtlich des Adressaten zuläßt. Dies gilt aber auch von der darauf folgenden Bemerkung über die Schüler, die nicht wie der vorhergehende Satz ein Zitat darstellt, sondern eine eigene Formulierung des Autors ist. Um so mehr fällt ins Gewicht, daß sie sich als Pluralkonstruktion deutlich von den sich anschließenden Singularformen abhebt, in denen Eugippius wieder direkt angesprochen wird. Demnach hindert uns nichts daran, in den Hinweis auf die Schüler einen Bezug auf die Mitteilung des Eugippius im Begleitschreiben zu sehen, wonach sein Werk auf den täglichen Erzählungen der Älteren fußt. Demzufolge würde auch in den Augen des Paschasius nicht etwa eine angebliche Augenzeugenschaft des Eugippius, sondern dessen bessere Informationsmöglichkeit durch den täglichen Kontakt mit noch lebenden Schülern des Severinus den Wert seiner Darstellung ausmachen.

Infolgedessen erscheint uns eine Deutung, welche aus den unbestimmten – wenn auch, wie wir glauben, wohlüberlegten – Äußerungen des Paschasius über den Vorzug einer Darstellung durch Augenzeugen ein direktes Schülerverhältnis des Eugippius zu Severinus glaubt ableiten zu können, als zu weitgehend, legt sie doch in die Quelle mehr hinein, als wirklich dort zu lesen steht.

Für diese Auffassung gibt es vielleicht noch eine weitere Stütze: Wie wie oben sahen, verwendet Paschasius für seine Person mit Vorliebe den Pluralis maiestatis, für seinen Adressaten Eugippius dagegen fast ausschließlich Singularformen. So wird auch der für unsere Deutung ausschlaggebende Passus über die bessere Unterrichtung der Schüler von Singularkonstruktionen der 2. Person eingefaßt. Dementsprechend heißt es zuvor: *elocutus es simplicius, explicasti facilius* . . . und im Anschluß an unsere Stelle: . . . *Divinis charismatibus inspiratus scis* . . . Demgegenüber heben sich die Konstruktionen des Mittelteils um so deutlicher ab. Wenn nun Paschasius an dieser Stelle mit dem *labori vestro* plötzlich eine Pluralform der 2. Person einführt, würde dies, wie wir sehen, eine einmalige Ausnahme darstellen, wenn wir sie tatsächlich auf den Adressaten bezögen. Dafür könnten freilich stilistische Gründe ins Feld geführt werden, doch müssen wir auch die echte Pluralbedeutung in Betracht ziehen. In diesem Fall würde Paschasius entsprechend den oben erwähnten Angaben des Eugippius die Mitwirkung der Klosterbrüder, die durch ihre täglichen Erzählungen den Stoff zu der Erinnerungsschrift des Eugippius geliefert haben, betonen. Diese Deutung paßt gut zu der folgenden Bemerkung von den Schülern, die durch häufigen Umgang mit ihren Lehrern deren Handlungen besser beschreiben könnten. Doch auch, wenn das *labori vestro* ausschließlich auf die persönliche Tätigkeit des Adressaten zu beziehen wäre, könnte dies doch ebenso wie das

elocutus es und *explicasti* lediglich die rein redaktionelle Arbeit der Abfassung der Vita betreffen. Eine Aussage über das Verhältnis des Autors zum Gegenstand der Darstellung dürfte jedenfalls nicht darin stecken.

Daher kann es kaum angehen, den Paschasiusbrief weiterhin als zweifelsfreien Beleg für ein Schülerverhältnis des Eugippius zu dem Gründer seiner Klostergemeinschaft zu werten. Diese Feststellung hat um so mehr Gewicht, als ja auch der Autor selbst – zumindest in der ersten Fassung der Vita – in keiner Weise Anhaltspunkte für eine derartige persönliche Beziehung zum Helden seines Werkes bietet. Erst die Streichung des *ab ineunte aetate* sowie die Interpolation des *nobis* in der Fassung der Klasse I ließe eine derartige Auslegung zu, wenn wir Eugippius selbst für den Redaktor halten würden. Aber auch wenn sich der Verfasser der Vita Severini nicht ungern von Außenstehenden als Schüler des Severinus hätte bezeichnen lassen, wäre doch nicht einzusehen, warum er die wahrheitsgemäßen Aussagen über sein Verhältnis zu dem Heiligen, die er in der ersten Fassung gemacht hatte und die seiner subjektiven Glaubwürdigkeit ein so gutes Zeugnis ausstellen, in einer späteren Überarbeitung ohne zwingende Gründe verfälscht haben sollte. Eher wird anzunehmen sein, daß hier eine fremde Hand unter dem Einfluß des vermutlich mißverstandenen Passus im Paschasiusbrief interpoliert hat. Jedenfalls berechtigt uns nichts dazu, Eugippius hier die bona fides abzusprechen.

Im übrigen bezeugen auch andere Indizien seine Wahrheitsliebe und Exaktheit in der Wiedergabe der ihm vorliegenden Überlieferung. So lehnt er es ab, die Severinus zugesprochene Voraussage seines Todestages zeitlich genau zu fixieren, sondern gibt nur den vagen Hinweis, dies sei »zwei oder mehr« Jahre vor dessen Ableben geschehen[26]. Auch wenn wir hier eine typische vaticinatio ex eventu annehmen, so widerlegt doch die Form des Berichts den Verdacht, es könne sich bei dieser Weissagung um eine freie Erfindung des Autors handeln. Wenn dies der Fall gewesen wäre, hätte Eugippius ohne Zweifel einen genauen Zeitpunkt angegeben und den Vorgang rein äußerlich viel überzeugender dargestellt. Gerade die Unsicherheit der Darstellung dieses Sachverhalts belegt ebenso das Vorliegen einer offenbar widersprüchlichen Überlieferung wie deren gewissenhafte Wiedergabe durch den Verfasser.

Bewußt hat sich Eugippius dabei eines eigenen Urteils enthalten. Ähnlich wie bei der *notissima nobis et cottidiana maiorum relatione* überträgt er auch hier unausgesprochen die Verantwortung für die Authentizität des Berichtes denen, die den Vorgang überliefert haben, und kennzeichnet sich selbst als den Vermittler.

Wie die Darstellung des weiteren bestätigt, kann Eugippius zwei Jahre vor dem Tode des Severinus noch nicht in dessen engerer Umgebung geweilt haben, denn sonst hätte er sich einer eigenen Stellungnahme zu dieser Prophezeiung kaum entziehen können. Außerdem ergibt sich, daß selbst Ereignisse, die sich in den letzten Lebensjahren des Severinus zugetragen hatten oder – was für diese Voraussage

26 V. S., c. 41,1: *Diem etiam, quo transiturus esset idem beatus Severinus e corpore, ante duos seu amplius annos . . . demonstravit . . .*; vgl. dazu BÜDINGER, S. 800; VAN UYTFANGHE, Bible, S. 351.

gelten müßte – doch spätestens mit dem Tode des Severinus Allgemeingut der Klosterüberlieferung geworden waren, in ihren Umrissen verschwammen und in verschiedenen Versionen wiedergegeben wurden, als Eugippius das Leben des Severinus niederschrieb. Der hohe Grad der subjektiven Ehrlichkeit des Eugippius ließ eine Glättung dieser Nachrichten und die Beseitigung innerer Widersprüche jedoch nicht zu. Diese Haltung des Autors macht seine Schrift zu einer unschätzbaren Quelle für die Genesis mündlicher Tradition in hagiographischer Literatur und insbesondere in Heiligenviten, da selten so wie hier noch die verschiedenen Schichten der Überlieferung in dem Zustand, wie sie an den Autor herangetragen wurde, zu fassen sind[27]. In einem höheren Sinn wird Eugippius glaubwürdig, er kann zwar nicht für die Historizität der Fakten, wohl aber weitgehend für die Authentizität der mündlichen Überlieferung, wie er sie fixierte, bürgen[28].

Im Lichte dieser Erkenntnis gewinnen die Angaben des Eugippius über sein Verhältnis zu Severinus im Widmungsbrief und der Vita selbst weiter an Gewicht. Nachdem die Aussage des Paschasiusbriefes ins rechte Licht gerückt worden ist, steht einer Korrektur der Altersangaben über Eugippius nichts mehr im Wege. Danach dürfte er beim Tode des Severinus das 14. Lebensjahr noch nicht allzulange überschritten haben, seine Geburt wäre dementsprechend nicht mehr vor 465–467 anzusetzen, womit sich auch die übrigen uns bekannten relativen Daten seines Lebensweges gut, ja eher besser als bisher in Einklang bringen lassen[29].

Eugippius wird demnach erst nach dem Ableben des Severinus in die Klostergemeinschaft von Favianis eingetreten sein, der er bei der Auswanderung nach Italien im Jahre 488 als etwa 21- bis 23jähriger angehörte. Er hätte dann im Alter von etwa 45 Jahren die Vita verfaßt, nachdem er in der Zwischenzeit in der neuen Niederlassung der Mönchsgemeinschaft zu Castellum Lucullanum bei Neapel zum Abt gewählt worden war.

Fraglich bleibt, ob er in dem ganzen inzwischen verflossenen Zeitraum den Kreis der Mönche des Severinus nie verlassen hat. Während die Darstellung der cc. 44 und 45 durch den dort angewandten Wir-Stil bezeugt, daß Eugippius selbst an der Auswanderung aus Ufernorikum teilnahm und später in Montefeltre unter dem Presbyter-Abt Lucillus zu den Brüdern gehörte, schildert er auffälligerweise die Übersiedlung von Montefeltre nach Lucullanum unter dem Abt Marcianus, die

27 S. unten S. 147ff.; 157ff. Auch AIGN, II, S. 5 betont, daß Eugippius hauptsächlich aus mündlicher Überlieferung schöpfte, möchte seiner Darstellung aber dennoch im ganzen »volle Glaubwürdigkeit« zusprechen. In diesem Zusammenhang scheint ein Hinweis auf das Überlieferungsprinzip Gregors des Großen, Dial. I, pr. S. 16 angebracht: *Ea quae mihi sunt virorum venerabilium narratione conperta . . . narro sacro auctoritatis exemplo . . . quia Marcus et Lucas evangelium quod discripserunt non visu sed auditu dedicerunt . . . in quibusdam sensum solummodo, in quibusdam vero et verba cum sensu teneo . . .*

28 Schon DOPSCH, S. 131 wußte, daß Eugippius nicht aus persönlichem Erleben berichtete. Die subjektive Glaubwürdigkeit des Eugippius unterstreichen auch BALDERMANN, Diss., S. 92ff.; BULST, S. 24f. VAN UYTFANGHE, Bible, S. 346f.; 351.

29 Zur Überlieferung über Eugippius s. die noch immer lesenswerte Studie von BÜDINGER, Eugippius, S. 796ff. und passim.

endgültige Beisetzung der Gebeine des heiligen Severinus und die später am Grabe sich ereignenden Wunder in Konstruktionen, die den Wir-Stil umgehen.

Dies könnte Zufall sein. Immerhin gibt zu denken, daß Eugippius in der Vorrede seiner Augustinexzerpte äußert, er sei mit diesem Werk »von seinem Herrn, dem Abt Marinus und den übrigen heiligen Brüdern« beauftragt worden[30]. Ein Abt Marinus läßt sich nun in der Reihe der durch die Vita Severini selbst belegten Vorgänger des Eugippius nicht unterbringen, falls wir nicht zu der gewagten Lösung greifen, das »Marino« als Korruptele aus »Marciano« aufzufassen. Andererseits ist zwar nicht sicher, ob Eugippius mit dem *domino meo* seinen eigenen Vorgesetzten anspricht, doch gewinnt diese Vermutung an Wahrscheinlichkeit durch die Erwähnung der übrigen Brüder, die doch wohl unter eben diesem Abt Marinus standen, und die Eugippius sicher als Angehörige eines fremden Konvents gekennzeichnet hätte, wenn er nicht selbst Glied eben dieser Klostergemeinschaft gewesen wäre. So ist es denkbar, daß Eugippius zeitweise aus der severinischen Klostergemeinde ausgeschieden war und sich einem andern Konvent angeschlossen hatte.

Ein Presbyter und Abt Marinus, den der Verfasser der *Vita Eugendi* im Widmungsschreiben ebenfalls als Auftraggeber nennt, wird nun ebendort als Oberhaupt des Inselklosters Lérins vorgestellt[31]. Da der zeitliche Ansatz nicht gesichert ist, steht die Identifizierung mit dem Abt Marinus, der Eugippius zu den Augustinexzerpten anregte, zunächst auf schwachen Füßen[32]. Für Beziehungen der Anhänger des Severinus zu Lérins spricht allerdings der Umstand, daß der in jungen Jahren von Severinus erzogene Antonius, nachdem er längere Zeit ein Einsiedlerleben geführt hatte, später nach Lérins übergesiedelt ist. Wie Eugippius ferner meldet, hat auch ein gewisser Avitianus aus Ufernorikum, der nach dem Tode des Severinus als bewaffneter Gefolgsmann des Rugierfürsten Ferderuch in Erscheinung trat, aus Reue über seine Sünden das Mönchsgelübde abgelegt und sich in die Einsamkeit einer Insel zurückgezogen[33]. Auch hier ist der Gedanke an Lérins nicht von der Hand zu weisen, hat es doch, wie Prinz nachwies, zeitweilig geradezu die Funktion einer monastischen Auffangstation für Flüchtlinge aus den von Germanen okkupierten Grenzgebieten erfüllt[34].

Für gewisse Beziehungen des Eugippius zum Rhônemönchtum spricht auch die Kenntnis der Lebensbeschreibungen der Bischöfe Honoratus und Hilarius von Ar-

30 Eugippius, Exc. op. s. Augustini, pr. 559: *Excerptorum codicem quem de nonnullis operibus s. Augustini cohortante domino meo Marino abbate vel caeteris sanctis fratribus . . . compegeram continuo transferri vobis . . . voluistis . . .*

31 V. Eugendi, c. 26: . . . *instituta . . . sancto Marino presbytero insulae Lirinensis abbate compellente digessimus . . .*; vgl. dazu PRINZ, Mönchtum, S. 67, A. 127; 70; 331f.; BÜDINGER, S. 803. Zur Bedeutung des Inselkloster Lérins als Auffangstation für vertriebene Angehörige der spätantiken Oberschicht und Pflanzschule bedeutender Bischöfe s. PRINZ, Mönchtum, S. 47ff. u. passim.

32 Vgl. PELLEGRINO, Commemoratorium, S. 13f. u. Anm. 21.

33 V. S., c. 44,2: . . . *suscepto professionis sanctae proposito in insulae solitudine armis caelestibus mancipatus . . .*; vgl. SCHUSTER, S. 190; BIELER, St. Severin, S. 4f.

34 PRINZ, Mönchtum, S. 47ff.

les, auf die wir unten noch stoßen werden[35]. Demnach könnte Eugippius sehr wohl eine Zeitlang der Klostergemeinschaft von Lérins angehört haben, bevor er zum Vorsteher des inzwischen nach Castellum Lucullanum verlegten Severinklosters berufen wurde.

Wenn Eugippius im übrigen, wie wir ebenfalls noch zeigen werden, eher den geistlichen Idealen des martinischen Mönchtums nahestand und auch die Martinsschriften des Sulpicius Severus kannte[36], dürfte dies nicht allzuschwer gegen eine vorübergehende Bindung an Lérins ins Gewicht fallen. Im 6. Jh. begannen sich die Gegensätze zwischen martinischem und Rhônemönchtum zu verwischen, wie wiederum Prinz festgestellt hat[37]. Der Einfluß martinischen Gedankenguts, wie ihn die Vita Severini verrät, könnte im übrigen auf Kontakte mit dem Neapolitaner Martinskloster zurückgeführt werden[38], wenn nicht schon das Patrozinium der Mailänder Heiligen Gervasius und Protasius für die Klosterkirche von Favianis auf martinische Tendenzen deuten würde[39]. Da diese neben einer unübersehbaren orientalischen Komponente die ganze Auffassung der Heiligkeit, wie sie uns in der Vita entgegentritt[40], bestimmen, dürfte es näher liegen, ihre Ausprägung weitgehend schon auf die Haltung des Severinus selbst zurückzuführen.

Eugippius starb nach 533 – gemäß unseren Feststellungen in einem Alter zwischen 68 und 78 Jahren, er stand demnach sicher ein Vierteljahrhundert – vielleicht erheblich länger – an der Spitze des Konvents in Castellum Lucullanum. Als Abt dieses Klosters zählte er zu den angesehensten und bekanntesten Persönlichkeiten des geistigen Lebens seiner Epoche. Die hervorragendsten Autoren und Gelehrten dieser Zeit standen mit ihm in persönlichem Kontakt: Dionysius Exiguus, der etwa seit der Jahrhundertwende in Rom weilende hochgebildete Mönch skytischer Herkunft, die Afrikaner Fulgentius, Bischof von Ruspe und der Diakon Ferrandus, außerdem der Minister Theoderichs und spätere Gründer von Vivarium, Cassiodor[41]. Letzterer erwähnt in den Institutiones etwa 543 Eugippius als einen persönlichen Bekannten, der inzwischen offenbar verstorben ist. Einer Verwandten des Cassiodor, der aus dem römischen Hochadel der Rangstufe des Illustrats stammenden Proba, der Tochter eines Konsuls und führenden Senatsmitglieds, vielleicht des Probinus, widmete Eugippius seine Exzerptensammlung aus Werken Augustins[42].

35 S. unten S. 139f.

36 S. unten S. 54; 120.

37 PRINZ, Mönchtum, S. 98. Dies gilt schon für Paulinus von Nola, auf dessen Einfluß vielleicht die Gründung des neapolitaner Martinsklosters zurückgeht, vgl. ebda, S. 114 u. 26.

38 PRINZ, Mönchtum, S. 26.

39 So auch PRINZ, Mönchtum, S. 325. Zur Verbindung des Martinkults mit dem Patrozinium der beiden Mailänder Heiligen vgl. DERS., S. 93.

40 S. unten S. 46f.; 54; 91f.

41 Vgl. SCHANZ, S. 586ff.; BÜDINGER, S. 812f.; BIELER, St. Severin, 44f.; JÜLICHER, Sp. 988ff.; TRAUBE, S. 108f.; LUDWIG, S. 60; VAN DE VYVER, Cassiodore, S. 281f.

42 Cassiodor, Inst. XXII, S. 61f.: . . . *presbyteri Eugippii . . . opera legere debeatis, quem nos quoque vidimus . . . Hic ad parentem nostram Probam, virginem sacram, ex operibus sancti Augustini . . . quaestiones ac sententias diversasque res deflorans . . . collegit . . .* Zu

Die Beziehungen zu führenden Köpfen des römischen Senats sowie deren Politik und Weltanschauung sind auch anderweitig zu belegen. Wenn Eugippius um 511 die Vita Severini dem römischen Diakon Paschasius übersendet, läßt dies seine Stellungnahme zu den inneren Konflikten dieser Zeit deutlich werden.

Nach dem Tode des Papstes Gelasius war es in Kreisen des römischen Senats und Klerus zu Auseinandersetzungen darüber gekommen, ob das im Jahre 484 durch das Henotikon ausgelöste akazianische Schisma im Interesse der Einheit von Kirche und Reich beigelegt werden sollte oder nicht. Diese Spannungen führten nach dem Ableben des konzessionsbereiten Papstes Anastasius II. im Jahre 498 auch in Rom zu einem Schisma. Die orthodox und demnach antibyzantinisch gesinnte Mehrheit von Klerus und Volk erhob den aus Sardinien stammenden Symmachus auf den Papstthron, während die byzantinische Partei, hinter der die Majorität des Adels unter Führung der angesehenen Senatoren Festus und Probinus stand, den geborenen Römer und Archidiakon Laurentius wählte und inthronisierte. Das Schisma, das zu schweren Wirren in Rom führte und in scharfen Anklagen gegen Papst Symmachus gipfelte, wurde erst 506 endgültig zugunsten des letzteren beigelegt, nachdem sich Theoderich wider seinen Willen schließlich doch zum Eingreifen genötigt sah. Laurentius mußte verzichten und zog sich auf ein Landgut seines Gönners, des Senators Festus, zurück[43].

Einer der entschiedensten Parteigänger dieses Gegenpapstes Laurentius war nun der Adressat des Begleitbriefes, der römische Diakon Paschasius – *mirae sanctitatis vir*, wie fast ein Jahrhundert später noch Gregor der Große bezeugt. Von letzterem erfahren wir auch, daß Paschasius bis zu seinem Tode, der noch vor 514 erfolgte, dem legitimen Papst Symmachus die Anerkennung versagte[44]. Im Lichte dieser Beobachtungen werden auch die Bemerkungen des Paschasius in seinem Antwortschreiben an Eugippius verständlich, wo er äußert, er fühle sich durch die Bitterkeit der vielfältigen Auseinandersetzungen mit sündhaften Dingen belastet[45].

Zu der Zeit, als Eugippius dem Paschasius die Vita Severini übersandte, kam diesem der Titel eines Diakons der römischen Kirche kaum mehr rechtmäßig zu. Unter diesen Umständen gehen wir wohl nicht fehl, wenn wir es als bewußte politische Demonstration werten, daß Eugippius ausgerechnet den Paschasius als den berufensten Gutachter seines Werkes auswählte, ihn als Diakon titulierte und in ihm den sichersten Fels des Glaubens sehen wollte. Mit der erklärten Stellungnahme

Proba s. Fulgentius, Ep. 2, c. 16,31, Sp. 321: . . . *Probam . . . quae . . . sit avis atavisque nata consulibus* . . . Von deren Schwester Galla heißt es c. 16,32: . . . *licet avo patre, socero marito consulibus pridem fuerit inter saeculares illustris* . . .; vgl. WES, S. 147; MOMIGLIANO, Cassiodorus, S. 215; ENSSLIN, Proba, Sp. 34; BÜDINGER, S. 805. Wenn Proba, wie Büdinger will, Tochter des Probinus war, würden dadurch die Bindungen des Eugippius an die laurentianische Partei noch stärker hervortreten.

43 CASPAR, II, S. 87ff.; SEPPELT, I, S. 234ff.

44 Gregor. Magn. Dial. IV, 42, S. 297ff.; vgl. FLICHE-MARTIN IV, S. 350; BÜDINGER, S. 807ff. Von Paschasius ist ein Werk De spiritu Sancto erhalten, vgl. PL 62, Sp. 1–40.

45 Pasch. ep. 1: . . . *amaritudines occupationesque multiplices peccatorum retractare contemnis* . . .; vgl. dazu BÜDINGER, S. 810ff.; BÓNA, Eugippius, S. 268.

für den Vorkämpfer des Gegenpapstes Laurentius demaskiert sich Eugippius zugleich als aktiver Sympathisant der byzantinischen Partei.

Dies bestätigt auch die Verbindung mit Dionysius Exiguus, der dem Eugippius seine lateinische Übersetzung des Buches Gregors von Nyssa *De statu hominis* widmete. Dionysius legt nicht nur seine Herkunft aus dem Osten des Reiches auf diese Richtung fest. Als sein Verdienst im Abendland gilt unter anderem die Einführung des im byzantinischen Bereich bereits weitgehend akzeptierten alexandrinischen Osterzyklus. Das Osterfest wurde nun in Rom erstmalig gegen das Herkommen und im Gegensatz zu Symmachus von dem Gegenpapst Laurentius nach diesem Zyklus gefeiert[46]!

Das betonte Eintreten für die byzanzfreundliche Partei erklärt auch die engen ideellen Beziehungen zu Angehörigen des römischen Senatorenadels. Die vom Verfasser der Vita Severini verfochtene Ansicht, das römische Reich habe mit dem Sturz des Romulus sein Ende gefunden, ist auch bei den oströmischen Autoren Prokop sowie Jordanis und Marcellinus comes nachzuweisen. Wes führt sie bei letzteren auf das verlorene Geschichtswerk des Senators Symmachus zurück und damit auf Vorstellungen, die in der Zeit der Gotenherrschaft in der Umgebung führender Männer aus dem römischen Senatorenstand vertreten wurden[47].

Von dieser Auffassung hebt sich deutlich die einer anderen Gruppe ab, welche Orestes als Usurpator betrachtete und in Nepos den letzten legitimen Kaiser des Westreiches sah[48]. Bei einer gotenfreundlichen Partei wiederum, deren profilierter Vertreter uns in dem späteren Bischof Ennodius von Pavia entgegentritt, erscheinen die Kämpfe zwischen den letzten römischen Kaisern, ihren barbarischen Heermeistern und den germanischen Königen der neuen Völkerwanderungsstaaten als Auseinandersetzungen gleichberechtigter Territorialmachthaber. Diese werden unterschiedslos als *reges* bezeichnet, der Gedanke an ein universales römisches Imperium hat sich hier also schon weitgehend verloren[49].

Verbindungen zwischen Eugippius und den byzanzfreundlichen römischen Adelskreisen legt auch der Umstand nahe, daß eben jener *princeps senatus* Festus, der den Laurentius protegierte und ihm später ein Asyl gewährte, seinerseits in Castellum Lucullanum eigene Interessen wahrnahm. Wie sich aus den Variae Cassiodors ergibt, übertrug ihm Theoderich dort die Verwaltung einer domus, die dem nach Afrika entsandten *patricius* Agnellus gehörte[50]. Dies läßt die Folgerung zu, daß Festus auch selbst in Lucullanum Besitz hatte. Wir werden uns diese Örtlichkeit im übrigen nicht mehr als Villenkomplex, sondern als *oppidum* vorzustellen haben[51].

46 Mommsen, Ausgabe V. Severini, S. IX; vgl. Caspar II, S. 91ff.

47 V. S., c. 20,1; s. unten S. 186; Wes, S. 73ff.; Momigliano, Cassiodorus, S. 211ff. u. passim.

48 Vgl. Wes, S. 57ff. Diese Richtung steht der Auffassung der gallischen Aristokratie nahe, die den vom italischen Adel begünstigten Orestes nicht anerkannte, jedoch mit ihm sympathisierte, vgl. Wes, S. 143ff.

49 S. insbesondere Ennod. V. Epiphan. 79f.; 95; 101; vgl. Wes, S. 69f.

50 Cassiodor, Variae III, 35, S. 97; vgl. Wes, S. 68; 146.

51 Wes, S. 145f.

Nicht zuletzt muß darauf hingewiesen werden, daß hier auch dem von Odoaker abgesetzten letzten weströmischen Kaiser Romulus Augustus ein Ruhesitz angewiesen worden war. Wahrscheinlich lebte Romulus mit seiner Mutter hier noch zu der Zeit, als das Severinkloster bereits bestand[52]. Eine Identifizierung dieser Frau mit der *illustris femina* Barbaria, welche für die Gebeine des Severinus ein von ihr errichtetes Mausoleum und für die Klostergemeinde ein Grundstück zur Verfügung stellte, kann bei der Quellenlage freilich nur als Möglichkeit in Betracht gezogen werden[53]. Dennoch dürfte die Tatsache der Überführung der sterblichen Überreste des Severinus nach Castellum Lucullanum von nicht zu unterschätzender Bedeutung bei der Beantwortung der Frage nach seiner Identität sein[54].

2.

Die ideengeschichtlichen Koordinaten

Aus der Frage nach dem Verhältnis des Verfassers zu seinem Helden ergibt sich folgerichtig die nach seiner Intention bei der Gestaltung des Stoffes. Wesentlichen Aufschluß gewährt in der Vita Severini zunächst der sie begleitende und mit ihr veröffentlichte Briefwechsel zwischen dem Autor Eugippius und dem Adressaten des Begleitschreibens, dem römischen Diakon Paschasius. Danach liegt dem Verfasser nichts ferner als eine den historischen Gegebenheiten entsprechende Darstellung von Leben und Persönlichkeit seines Helden[55]. Eugippius unterrichtet uns zunächst davon, den Anstoß zur Abfassung der Schrift habe ihm die Lektüre der von einem Laien verfaßten Biographie eines Mönches Bassus gegeben. Als der Autor dieser Schrift erfuhr, in dem Severinkloster bestehe Interesse daran, die »durch göttliches Wirken vom heiligen Severin vollbrachten Wunder« bekannt zu machen, forderte er Eugippius auf, ihm die zur Abfassung einer Lebensbeschreibung notwendigen Angaben – *indicia* – zukommen zu lassen. Eugippius stellte daraufhin, wie er sagt, als Gedächtnishilfe – *commemoratorium* – Zeugnisse aus den allen Mönchen des Klosters bekannten Erzählungen der Älteren zusammen[56]. Später kamen ihm jedoch

52 Cass. Var. III, 35, S. 97; vgl. Wes, S. 146.

53 Wes, S. 146f.; Büdinger, S. 802f.

54 S. dazu unten S. 248ff.

55 Zur frühchristlichen Biographie vgl. Wolpers, S. 24ff.; Jordan, S. 108ff; 113ff.; 117ff.

56 Eug. Ep. 1f.: *Coepi mecum ipse tractare ... tanta per beatum Severinum divinis effectibus celebrata non oportere celari miracula. Quae cum auctor ... rescisset, ... remandavit, ut aliqua sibi per me eiusdem sancti Severini mitterentur indicia, quibus instructus libellum vitae eius scriberet ... hac ego protinus oblatione compulsus commemoratorium nonullis refertum indiciis ... composui ...* Zum Begriff commemoratorium s. Thes. l. Lat. III (1906/12) Sp. 1830,20ff., insb. Palladius, hist. Laus. prooem., Sp. 245f.; *... enarrare a principio omnium vitas ... hoc libello, ut honestum et animae profuturum commemoratorium* (ὑπομνηστικόν) *gerens, id est perenne medicamentum veritatis, omnem quidem oblivionis ex irrationabili desiderio respuas somnum omnemque duplicis dolum mentis a fide rerum necessarium secludas ...*; vgl. Bulst, S. 19; Capovilla, S. 402.

Bedenken, dem weltlichen Literaten die Ausarbeitung der Vita zu überlassen, da dieser, nur in profaner Rhetorik geschult, das Leben des Severinus in einem Stil darstellen würde, der vielen weniger Gebildeten kaum verständlich wäre und die bisher fast unbekannten Wundertaten des Severinus auch nicht ins rechte Licht setzen könnte[57].

Die Zweifel werden nun durch den Gedanken an Paschasius behoben, der »jenes Lichtlein wie die Sonne überstrahle«, und dem Eugippius deshalb die Ausarbeitung übertragen möchte. Die weltliche Schulgelehrsamkeit des Laien sei nämlich unfruchtbar wie ein Kieselstein, dagegen werde Paschasius die Mönche »mit dem Honig seiner Rede, von dem er überfließe, erquicken«. Doch quält Eugippius scheinbar eine neue Furcht: der Geistliche könne sich dem Auftrag entziehen, indem er seine hohe Bildung abstreite und fälschlich Unfähigkeit vorschütze[58]. Er hofft dennoch, daß die von Paschasius offenbar bereits ausgesprochene Bitte, ihm *commemoratorium* bzw. *indicia* zuzusenden, schon eine Zusage sei. Eugippius selbst hebt dabei das *commemoratorium* in seiner Unzulänglichkeit gegen die hohe Kunst des Paschasius ab: Es sei planlos und sozusagen ohne jede tragfähige Grundlage gestaltet, ihm fehle jede Form literarischen Aufbaus, jede Zier eines künstlerischen Stils. »Allerdings«, fügt Eugippius hinzu, »ist der Glaube allein sein sicheres Fundament[59].«

Der Antwortbrief des Paschasius trägt dazu bei, den Sinn dieser Argumentation deutlich zu machen. Wie Eugippius bereits in Rechnung gestellt hat, lehnt der Diakon die Überarbeitung ab. Er begründet dies damit, Eugippius beurteile ihn fälschlich nach dem Maßstab seiner eigenen literarischen Bildung und des Glücks, sich frei den Studien hingeben zu können, übersehe aber dabei seine, des Paschasius vielfache Verstrickung in sündhafte Dinge[60]. Er fühlt sich durch die ihn überschätzende Zumutung beschämt und betont, das *commemoratorium* sei so vollkommen, daß alle rhetorische Fertigkeit versierter Literaten dem nichts mehr hinzufügen könne. Eugippius habe ein Werk geschaffen, das dem Urteil der gesamten Christenheit standhalten könne, und gebe damit Leben und Persönlichkeit des heiligen Severin an die Nachwelt zu ewiger Erinnerung weiter[61].

57 Eug. Ep. 2: . . . *non sine magno maerore animi, iniustum scilicet reputans, ut . . . laicus a nobis hoc opus efficere rogaretur . . . ne forsitan saecularі tantum litteratura politus tali vitam sermone conscriberet, in quo multorum plurimum laboraret inscitia et res mirabiles, . . . quantum ad nos attinet ignaros liberalium litterarum, obscura disertitudine non lucerent.*

58 Eug. Ep. 3: . . . *non exspecto de silice plateae saecularis, sed a te, qui spiritalibus spiritalia comparans nos . . . orationis melle recreabis« . . . tantum ne mihi peritiae tuae radios nube quadam excusationis obducas imperitiam propriam videlicet accusando . . .*

59 Eug. Ep. 4: . . . *numquid aedificasse dicendus est, ubi nulla magistri structura prorsus intervenit, nulla rite subicitur fundamenti munitio? . . . ubi disciplinae liberalis nulla constructio, nullus grammatici culminis decor extitit? habet plane certum fundamentum solius fidei.*

60 Pasch. Ep. 1: . . . *dum nos peritiae tuae facundia et otii felicitate perpendens amaritudines occupationesque multiplices peccatorum retractare contemnis . . .*, vgl. auch oben S. 45f.

61 Pasch. Ep. 1f.: . . . *pudoris iacturam dilectionis contemplatione sustineo. direxisti ›commemoratorium‹, cui nihil possit adicere facundia peritorum . . . dum beati Severini . . . vitam moresque verius explicasti et quae per illum divina virtus est operata miracula diuturnis mansura temporibus tradidisti memoriae posterorum . . .*

Die Frage der Deutung dieses Briefwechsels führt uns nun mitten hinein in die Kontroverse. Die Auffassung, welche des Eugippius' Aussagen wörtlich nimmt und in der Vita Severini nur einen Entwurf, eine Materialsammlung sehen will, steht der anderen diametral gegenüber, nach der die Bemerkungen des Verfassers aus der konventionellen Topik der Exordien zu deuten sind[62]. Freilich schwebt die Argumentation im luftleeren Raum, sofern sie sich nicht auf die ideengeschichtlichen Voraussetzungen stützt, unter denen Schriften dieser Gattung entstanden.

Einen Schlüssel des Verständnisses bietet uns Paschasius selbst, wenn er sagt, Eugippius habe ihn beschämt, doch im Hinblick auf die Zuneigung zu ihm ertrage er dies: *pudoris iacturam dilectionis contemplatione sustineo.* Es handelt sich hier um einen rhetorischen Topos, der uns häufig bei Autoren des 5. und 6. Jh. entgegentritt. Ein Verfasser literarischer Werke muß einen »Gesichtsverlust« vortäuschen, wenn er sich schriftstellerische Fertigkeit anmaßt oder ihm eine solche zugesprochen und daraus ein literarischer Auftrag abgeleitet wird, den er gleichwohl zu erfüllen gedenkt. In konventionellen Höflichkeitsfloskeln betont er immer wieder, die ihm damit angetane Beschämung, die *iactura pudoris*, werde nur durch die Liebe zum Auftraggeber aufgewogen. Daher sieht Sulpicius freche Schamlosigkeit in seiner Absicht, trotz seiner Unfähigkeit einen Stoff wie die Martinsvita gestalten zu wollen, der eigentlich erfahreneren Autoren vorbehalten bleiben müßte, bringt dieses »Opfer« aber aus Sympathie für Desiderius. Cassian macht ebenfalls den *pudor* geltend, den er wegen seiner durch Veröffentlichung der Conlationes offenkundig gewordenen Unbildung empfinde und betont, nur die Liebe des Auftraggebers habe ihn von seinem Vorsatz abgebracht, fortan zu schweigen. Constantius von Lyon äußert im ersten Widmungsbrief der Germanusvita, sowohl Bischof Patiens, der Adressat, als auch er selbst hätten aus Liebe – *caritate* – gefehlt, jener, weil er ihm den Auftrag zugemutet, er, weil er gehorcht habe. Bischof Censurinus gegenüber betont er im zweiten Geleitschreiben, er unterdrücke seine Scham, dem Befehl gehorsam, fordere aber im Vertrauen auf die gegenseitige Liebe, jener solle das Werk nicht der Prüfung von Lesern aussetzen. Auch Ennodius, der wie kein zweiter noch alle Register spätantiker Prunkrhetorik beherrscht, salviert sich mit ähnlichen Redewendungen. Noch bei Gregor von Tours lebt der Topos fort, wobei nun freilich Christus selbst als der Auftraggeber erscheint und der fortgeschrittene Stilverfall die Demutsfloskel zur objektiv wahren Aussage hat werden lassen[63].

62 BALDERMANN, Vita I, S. 150ff.; DERS., Diss., S. 34f.; BEUMANN, Gregor, S. 78ff.; BIELER, St. Severin, S. 5ff.; vgl. dagegen BULST, S. 19; 21ff.; PELLEGRINO, Commemoratorium, S. 1ff.; 11f.; ferner BAUDRILLART, S. 13; BERNOUILLI, S. 46; EBERT, S. 454. NOLL, Eugippius, S. 16f. sieht hier kein Problem. Vgl. dazu und zum folgenden auch unten S. 53ff.

63 Sulpicius Severus, V. Martini, c. 1: . . . *materiam impudens occupassem . . . quid enim esset, quod non amori tuo vel cum detrimento pudoris impenderem?* J. Cassianus, *Incarn. Domin.*, pr. S. 235: *post illum proditae inscitiae pudorem . . . vicisti propositum imperiosissimo affectu tuo . . .*; Constant. V. Germani. ep. Autiss. S. 112: . . . *uterque caritate peccavimus . . .* S. 114 . . . *reiecto pudoris velamine obtemperans iussioni transmisi . . . pro fiducia caritatis deposcens ut . . . me . . . tueamini . . .* Ennodius, Ep. 7,27, S. 258: *Eligo iacturam pudoris, ne subeam dedecus non amantis . . .* Greg. Tur. Glor. conf., c. 1, S. 748,22ff.: . . . *depraemit*

Die angeführten Zeugnisse einer fiktiven Beschämung, die ein angeblich gegen seinen Willen zu schriftstellerischer Tätigkeit genötigter Autor erkennen läßt, setzen eine Grundhaltung voraus, die sich nicht allein mit dem Begriff der affektierten Bescheidenheit als Moment der captatio benevolentiae erklären läßt. Diese ist bekanntlich schon bei klassischen Autoren nachweisbar[64], hat jedoch in der veränderten Bewußtseinslage der wenigstens äußerlich christianisierten Spätantike eine neue Bestimmung erhalten. Die noch junge christliche Ethik, deren wesentliches Grundelement die *humilitas* ist, brandmarkt grundsätzlich jeden Anspruch, sich in übergeordneter Funktion über die Mitmenschen zu erheben, als sündhafte Anmaßung. Da aber jede literarische Betätigung eo ipso diesen Anspruch voraussetzt, zwingt sie die Autoren, ihr Vorhaben moralisch zu begründen, den Verdacht der Selbstüberhebung zu entkräften und sich durch Rechtfertigungen zu entlasten. Daher die Beteuerungen der Autoren, sie seien unfähig, ein den literarischen Ansprüchen des Lesers genügendes Werk zu schaffen[65], daher ihre Entschuldigungen, sie hätten die Schrift nur gezwungen, im Auftrag und aus Gehorsam verfaßt[66], sie wünschten ihre Veröffentlichung nicht[67], sie legten nur einen Entwurf vor und bäten um seine Überarbeitung[68], da er in diesem Zustand unmöglich dem Leser zugemutet werden könne.

Unter Berücksichtigung dieser Voraussetzungen ist nun die Beobachtung aufschlußreich, daß Paschasius die Überarbeitung der Vita mit dem gleichen Argument ablehnt, das Eugippius seinem Auftrag an Paschasius zugrunde legte: »Der Andere ist berufener als ich.« selbstverständlich handelt es sich auch hier um eine der oft wiederkehrenden typischen Wendungen aus dem Bereich der christlichen Exordialtopik[69].

Es kann daher nicht wundernehmen, wenn das Urteil des Paschasius in absolutem Gegensatz zu dem des Eugippius über sein Werk steht. Wiewohl schon dadurch die

pudor, ut sileat, amor timorque Christi impellit, ut referat . . . Zur Liebe als Rechtfertigungstopos s. auch SIMON I, S. 101.

64 CURTIUS, Literatur, S. 93ff.

65 CURTIUS, Literatur, S. 412ff.; SIMON, I, S. 112f.; BEUMANN, Gregor, S. 77; BORIUS, S. 28.

66 SIMON I, S. 66f.; 98ff.

67 SIMON I, S. 91; dazu Sulp. Severus, V. Martini, pr. 1: *libellum . . . scheda sua premere et intra domesticos parietes cohibere decreveram* . . ., vgl. Ep. III, 5; Constantius, V. Germani, Ep. ad Cens. S. 114: . . . *paginula, quae adhuc intra secreti vicinia tenebatur* . . .; Vincent. Lirin. Common. *I, 1: Me vero sublevandae recordationis . . . meae gratia commonitorium mihimet parasse suffecerit.*

68 SIMON I, S. 116f. u. Anm. 55; 120f.; 125ff.; JANSON, S. 106ff.; 141ff.; dazu Gregor. ep. Tur., Gloria confess., pr. S. 778: *Quod nos inculte et breviter . . . discribimus, vos dilucide ac splendide in paginis prolixioribus dilatetis* . . . Weitere Belege zum Topos »Rohmaterial« insb. bei JANSON, S. 151f.

69 SIMON I, S. 116; JANSON, S. 125; dazu Constant. V. Germ. pr. S. 120: . . . *maluissem tantorum relatores bonorum alios potius quam me fuisse, quia quicumque illi me fuerant digniores* . . .

Behauptung des Eugippius, er habe nur eine kunstlose Materialsammlung angefertigt, widerlegt wird, so straft letzterer selbst sich vollends Lügen durch die Form, in die er seine Feststellungen kleidet. Indem er Paschasius, dessen Meisterschaft sein eigenes Machwerk so himmelhoch überrage, beschwört, die Bearbeitung zu übernehmen, zieht er selbst alle Register stilistischer Finessen, überbietet er sich in immer neu variierten Metaphern, entfacht er ein Feuerwerk rhetorischer Pointen, fast, als ob er fürchte, jemand könne seine Beteuerungen für bare Münze nehmen.

Freilich hebt sich nun der Stil der eigentlichen Vita von dem der hier charakterisierten Teile des Widmungsschreibens deutlich ab[70]. Dennoch wird niemand behaupten wollen, Eugippius habe sein Werk treffend gekennzeichnet, als er behauptete, es handele sich nur um eine kümmerliche Zusammenstellung von Notizen, die des künstlerischen Aufbaus und literarischen Wertes ermangele. Auf älteren stilistischen Untersuchungen von Winterfeld fußend hat Bulst nachgewiesen, daß die Vita Severini bis ins letzte stilistisch ausgefeilt ist und sich durch die Anwendung des Cursus als vollendete Kunstprosa ausweise[71]. Von der Stiluntersuchung zur Textanalyse fortschreitend hat Baldermann den klaren Gestaltungswillen des Autors in dem Hervortreten pädagogischer Tendenzen, der einheitlichen Komposition nach sachlichen Leitgedanken, den weite Zwischenräume überbrückenden Verbindungen nachgewiesen[72]. Es kann kein Zweifel bestehen, daß die Schrift in ihrer klaren und gestrafften Ausdrucksweise sich einerseits wohltuend von dem rhetorischen Schwulst sonstiger literarischer Erzeugnisse der Zeit abhebt, andererseits in ihrer geschliffenen Diktion doch auch ein gebildetes Leserpublikum nicht gerade abschrecken wollte.

Demnach weiß Eugippius genau, daß der höfliche Partner, an den das Begleitschreiben adressiert ist, den Auftrag, das *commemoratorium* zu überarbeiten, ablehnen wird. Der konventionelle Charakter dieser Argumentation verrät sich in der scheinbaren Sorge, Paschasius werde »seine alles überstrahlende literarische Bildung mit einer Wolke von Ausflüchten verdunkeln, indem er Unfähigkeit vorschütze«[73].

Hier zeigt sich schon, wie verfehlt es wäre, die Aussage des Eugippius ernst zu nehmen, seinem Werk die Qualität einer »Vita« abzusprechen und sozusagen ein eigenes literarisches Genos »Commemoratorium« postulieren zu wollen. Während Eugippius den Ausdruck *commemoratorium vel indicia* in sich selbst abwertender Demut gebraucht, wirft Paschasius den Ball fein ironisierend zurück: »Du hast mir eine ›Notizensammlung‹ übersandt, der die stilistische Kunst erfahrener Literaten

70 Den Gegensatz eines mit allen Mitteln rhetorischer Kunstfertigkeit gestalteten Prologs zu dem einfacheren Stil des eigentlichen Werkes stellt Pellegrino auch bei der Ambrosiusvita des Paulinus fest und verweist auf die antike Prologtechnik, s. PELLEGRINO, Paolino, S. 10, A 2. Ebendort findet sich auch der Hinweis auf Lukian, De hist. conscribenda 22, der die glänzenden Prooemien tadelt, denen eine dürre und gewöhnliche Darstellung folge.

71 BULST, S. 21f.; BALDERMANN, Diss., S. 54ff.; BIELER, St. Severin, S. 6f. Dennoch behauptet Bulst, der Titel Vita verfehle das literarische Genos. Für die Vita Martini weist HYLTÉN, S. 25ff. ebenfalls die Anwendung quantitierender Klauseln nach.

72 BALDERMANN II, S. 173 und passim.

73 Eug. Ep. 3; vgl. dazu auch Sulpicius Severus, Dial. I, 27,5 und unten S. 62.

nichts mehr hinzufügen kann!« Die Verwendung des Begriffs *commemoratorium* für die Vita Severini ist demnach mit dem Vorgehen des Vincenz von Lérins zu vergleichen, der seine Schrift über den katholischen Glauben gegen die Häretiker als *commonitorium* deklariert, das er lediglich als Gedächtnisstütze für sich selbst und keineswegs für die Öffentlichkeit verfaßt habe. Wie die folgenden Sätze der Vorrede beweisen, rechnet er dennoch mit der Veröffentlichung und bittet für diesen Fall um Nachsicht[74].

Dennoch wäre nun der Schluß voreilig, auch in der Schrift des Eugippius sei die abwertende Selbsteinschätzung ausschließlich auf die Rechnung der üblichen Autorenbescheidenheit im Sinne der christlichen Ethik zu setzen. Wie Beumann gezeigt hat, bedient sich Eugippius einerseits der affektierten Bescheidenheit zum Zwecke der captatio benevolentiae, um sich anspruchsvolleren Lesern gegenüber zu salvieren, legt andererseits aber dem Empfänger des Begleitschreibens nahe, das ernstgemeinte Bekenntnis zum *sermo simplex* durch sein Votum zu autorisieren[75].

Auch dieses Vorgehen fällt keineswegs aus dem Rahmen. Selbst bei einem so versierten Autor wie Ennodius von Pavia dient der Topos der affektierten Bescheidenheit dem Zweck der Legitimierung seines Werkes. In der Vita des Mönches Antonius von Lérins bittet er den Auftraggeber, den angeblich trockenen Stil der Schrift mit dem Regen seiner Gebete zu befruchten und den Inhalt durch seine religiöse Autorität zu beglaubigen, da das vernichtende Urteil sonst auf den Besteller des Werkes zurückfallen würde[76]. Wenn Eugippius seinerseits die Autorisierung seines Werkes durch die Bitte um Überarbeitung provoziert, entspricht er durchaus dem Erfordernis der Konvention, sich gegenüber dem Vorwurf des Verstoßes gegen die humilitas salvieren zu müssen. Indem sich der Autor scheinbar selbst zum Auftraggeber macht und damit vom Makel der Anmaßung befreit, übernimmt die Bitte zugleich die Funktion des Auftraggebertopos.

Doch ist mit dieser Feststellung das Problem in seiner Vielschichtigkeit noch nicht gelöst, denn dem Auftraggebertopos wurde schon mit der Anforderung *cuiusdam laici nobilis*, ihm Material zuzusenden, Genüge getan. Die gedankliche Auseinandersetzung mit dem Laienautor, der Eugippius angeblich zur Abfassung der Vita anregte, geht der Bitte an Paschasius, die Überarbeitung des *commemoratorium* vorzunehmen, voran. Zunächst bestätigen die Argumente, mit denen Eugippius das Anerbieten des weltlichen Literaten zurückweist, unsere Deutung seines Ersuchens, die »Materialsammlung« zu überarbeiten[77]. In der Tat müssen wir uns fragen, welcher Spielraum dem Paschasius für eine Überarbeitung der angeblichen Materialsammlung noch geblieben wäre, nachdem Eugippius den rhetorisch überladenen

74 Vincent. Lerin. Commonitorium I, 1: . . . *me vero sublevandae recordationis . . . meae gratia commonitorium mihimet parasse suffecerit . . . idcirco praemonui, ut si forte elapsum nobis in manus sanctorum evenerit, nihil in eo temere reprehendant . . .*

75 BEUMANN, Gregor, S. 80.

76 Ennodius, V. Antonii, c. 5, S. 186. Zu Ennodius s. FONTAINE, Ennodius, Sp. 398ff.; RICHÉ, S. 62; BENJAMIN, Sp. 2629ff.

77 S. oben S. 40f.

Stil des Laienautors abgelehnt[78], selbst aber schon ein Werk von ausgefeilter künstlerischer Form und ausgewogener Komposition vorgelegt hatte.

Die Auseinandersetzung mit dem Laienautor läßt zugleich deutlich werden, daß es sich hier um mehr als nur eine Variante des Auftraggebertopos handelt. Eugippius benutzt ganz offensichtlich das Anerbieten des Weltmannes, um seine eigene Absicht programmatisch zu umreißen. Er weigert sich, dem Laien den Auftrag zu erteilen, weil dessen dunkle und komplizierte Rhetorik dem Verständnis der Leser, auf die es Eugippius vor allem ankommt, Schwierigkeiten bereiten würde. Deutlich polemisiert er hier gegen eine literarische Richtung und Auffassung, die der seinen diametral entgegengesetzt ist. Sie ist für uns noch recht gut faßbar[79].

In den wenige Jahre vor der Vita Severini von Ennodius, dem späteren Bischof von Pavia, verfaßten Biographien[80] des Bischofs Epiphanius und des Eremiten und nachmaligen Mönches von Lérins, Antonius, beherrscht jener Prunkstil spätantiker Rhetorik, von dem uns Eugippius selbst in seinem Begleitschreiben an Paschasius eine kleine Kostprobe gegeben hat, tatsächlich die ganze Darstellung. Ennodius, der führenden Adelsschicht entstammend, ein typischer Vertreter des stark verweltlichten Säkularklerus dieser Epoche, engagierter Parteigänger des Papstes Symmachus in den Wirren des laurentianischen Schismas, bewußt mit den germanischen Machthabern kollaborierend, stellt in allem einen Gegenpol zu Eugippius dar[81]. Dieser Gegensatz tritt ganz akzentuiert auch in der literarischen Stellung zutage und setzt in gewisser Weise die scharfen Auseinandersetzungen zwischen Weltklerus und monastischer Bewegung fort, die in der Vita Martini sichtbar werden[82].

Dies ist schon rein äußerlich daran erkennbar, daß in den Viten des Ennodius biblische Zitate von denen profaner, meist klassischer Autoren an Zahl übertroffen werden, dagegen Eugippius neben der Bibel nur ausnahmsweise christliche Autoren des 5. Jh., niemals jedoch, soweit wir sehen, Klassiker benutzt[83]. Dem entspricht auch die Charakteristik des Eugippius seitens Cassiodors, nach der er in der weltlichen Literatur nicht sonderlich bewandert war[84].

78 Eug. Ep. 2, s. oben Anm. 43; vgl. dazu BEUMANN, Gregor, S. 78ff.; HOSTER, S. 89 zur Martinsvita.

79 BEUMANN, Gregor, S. 76; 80f.; NORDEN, S. 533; M. FUHRMANN, S. 77f.

80 Nach SUNDWALL, Abhandlungen, S. 74 und 77 ist die Vita des Epiphanius Anfang 504, die des Antonius spätestens Sept. 506 anzusetzen, vgl. auch unten S. 286ff.

81 FONTAINE, Ennodius, Sp. 408ff.; RICHÉ, S. 62f.; 127f.; PFEILSCHIFTER, S. 57f.; 96ff.; 113ff. u. passim; BERNOUILLI, S. 44ff.; vgl. auch die Bemerkungen von LUDWIG, S. 30f. zu Cassiodor.

82 HAUCK I, S. 55ff.

83 Eugippius zitiert lediglich einmal Sulpicius Severus, sonst scheint er – abgesehen von der nicht zweifelsfreien Textstelle aus der Chronik des Prosper Tiro – lediglich die Vita des Bischofs Hilarius von Arles direkt benutzt zu haben, s. unten S. 67f.; 120; 139f.

84 Cassiodor, Institut. c. 23: . . . *virum quidem non usque adeo saecularibus litteris eruditum, sed scripturarum divinarum lectione plenissimum* . . . Zu der Stelle aus Prosper Tiro s. unten S. 67f. Zur Pflege der antiken Tradition s. NORDEN, S. 480ff.

Gegenüber diesen Feststellungen heben sich die programmatischen Erklärungen des Ennodius über Sinn und Zweck literarischer Betätigung um so deutlicher ab, ist für ihn doch die Beschäftigung mit den Klassikern ein *genus virtutis*[85]. Die Vorreden der von ihm verfaßten Lebensbeschreibungen enthalten Gedanken, die sich geradezu wie eine Polemik gegen die Prinzipien des Eugippius ausnehmen und die gegensätzlichen Auffassungen über die Form und Aufgabe der christlichen Biographie in jener Zeit schlaglichtartig erhellen. In der Vita des Bischofs Epiphanius sieht Ennodius die Aufgabe des Biographen darin, den Ruhm eines erhabenen Charakters schriftlich festzuhalten, ein Beispiel seiner *virtutes* zu bieten und die Erinnerung an ihn in der Welt ewig fortleben zu lassen. Von Sallust entlehnt er das Motiv, die hervorragenden Taten der Vorfahren könnten nur dann Einfluß ausüben, wenn der Berichterstatter imstande sei, sie wirksam darzustellen. Alles, was ein zu geringes literarisches Talent hervorbringe, gehe der Nachwelt mehr oder weniger verloren, eine Lobrede aber, die das Maß überschreite, tue dem Ruhm ebensoviel Abbruch, wie sie an Falschem hinzufüge[86].

In der Vita des Mönches Antonius von Lérins singt Ennodius vollends ein Lob der Beredsamkeit, die durch die Darstellung des Lebenswandels der Besten die der menschlichen Natur gesetzten Schranken überwinde. Gegen den möglichen Einspruch allzu strenger Kritiker, der Geist, der die Welt hinter sich gelassen habe, lehne das süße Lob seines Ruhmes ab, besteht Ennodius auf der Forderung, der Lebenswandel vorbildlicher Männer müsse den Nachfolgenden zum Nutzen festgehalten werden, um ihnen als Beispiel zu dienen[87]. Wenn sich auch in der Zielsetzung des *exemplum* die Standpunkte wieder anzunähern scheinen, zeigt doch der Vergleich von Stil und Inhalt, daß trotz der Verwendung teilweise ähnlicher Topoi in den Vorreden die Ansichten sich unvereinbar gegenüberstehen. Ebenso wie der

85 Ennod., Ep. CCCLXX, 3, S. 268; s. NORDEN, S. 578ff.; M. FUHRMANN, S. 77f.

86 Ennod. V. Epiphanii, c. 4: . . . *exemplum praebitura virtutum numquam fama moriatur;* 2: . . . *res bene gestae veterum nostrorum pro referentis apud nos accipiunt facultate virtutem.* 3. *nam vere aut perit notitiae aut adtenuatim transit ad posteros, quod ad explicandum pauper verborum vena susceperit, et illa (haud) iusto liberior laudatio tantum decerpit gloriae, quantum falsitatis adiecerit.* Das *haud* ist natürlich mit Bolland zu tilgen, vielleicht durch *autem* zu ersetzen: *illa autem iusto liberior laudatio* . . . Vgl. zu dem Gedankengang Sallust, Catilina, c. 3; dazu VOSS, S. 64. Im übrigen erhebt sich hier die Frage, ob der Gegensatz zwischen den Konzeptionen des Eugippius und Ennodius nicht auch eine literarische Auseinandersetzung zwischen dem Mönchtum martinischer Prägung und dem von Lérins abhängigen widerspiegelt. Der Auftrag des Abtes Leontius an Ennodius, dessen Beziehungen zu Lérins auch durch Ep. CCCXIX (7,14) zu belegen sind, sprechen ebenso wie die Viten der von Lérins geprägten Bischöfe von Arles dafür, daß dieser Kreis ein anspruchsvolleres Stilideal vertrat. Diese Folgerung würde die Ergebnisse der Untersuchungen von Prinz bestätigen, s. PRINZ, Mönchtum, S. 90ff.; vgl. dazu jedoch auch oben Anm. 83.

87 Ennodius, V. Antonii mon. Lirin. 2: . . . *eloquentiae diuturnitas mortalis naturae vincit angustiam, per quam optimorum conversatio . . . nescit occasum . . .* 3. *dicat forsitan interpres austerior: abiurat praedicationis dulcedinem perfuncta mens saeculo . . . nobis vero ista . . . profutura serventur . . . sectari meliora de illorum . . . venire debet exemplo.* Vgl. auch das Lob der Rhetorik bei Ennodius, CDLII, Ambrosio et Beato, c. 14ff., S. 313f.

profane Autor, der ein *libellum vitae . . . posterorum memoriae profuturum* verfassen wollte, sieht Ennodius die Wirksamkeit eines literarischen Werkes vor allem in der anspruchsvollen äußeren Form gewährleistet. Offenbar handelt es sich hier um jene rhetorische Manier, die den menschlichen Ruhm des Autors nicht weniger als den des Helden verewigen will, jenen im Gallien der Spätantike gepflegten Prunkstil, der Einfaches in pomphaften Wendungen ausdrückt, der wenige Gedanken in umständlichen Umschreibungen immer neu variiert, der die Dinge nicht mit den ihnen zukommenden Begriffen, sondern mit gesuchten Metaphern umschreibt, ein Schaustück geistreicher Eitelkeit, ein Schellengeläut aus geschliffenen Nichtigkeiten, ein Crescendo bombastischer Platitüden[88]. Es liegt auf der Hand, daß diese affektierte, gekünstelte, einfache Tatbestände kompliziert umschreibende Ausdrucksweise der Masse des gläubigen Volkes unverständlich bleiben mußte[89].

Gegen diese esoterische Luxusliteratur, die mit dem Verfall der forensischen Beredsamkeit in der Spätantike eine zweifelhafte Blüte zeitigte, regten sich in der christlichen Geisteswelt früh Gegenkräfte. Schon die afrikanischen Kirchenväter pflegten wieder ein Latein, das am Muster Ciceros geschult war und das Erbe des Attizismus im Kampf gegen den asianischen Stil antrat[90]. Bald nahm die Polemik gegen den rhetorischen Kunststil grundsätzlichen Charakter an. Paulinus von Nola stellt in seinen *carmina* fest, daß Philosophie, rhetorische Kunstfertigkeit und Dichtung das Licht Gottes verdunkele, Torheit und Eitelkeit verbreite und zu Seelenheil und wahrem Glauben nichts beitrage. Salvian von Marseille wendet sich gegen die *scriptores mundalium negotiorum*, denen es nicht um den Stoff gehe, sondern nur um die äußere Form[91]. Die Angriffe richten sich nicht nur gegen Heiden, sondern auch gegen bedeutende christliche Autoren. So beschuldigt Hieronymus den angesehenen Bischof Hilarius von Poitiers, sein Stil erschließe sich nicht dem Verständnis einfacher Mönche. Bei Sulpicius Severus wird der *sermo rusticior* des Postumianus damit gerechtfertigt, es solle ihm freistehen, nach dem Beispiel des heiligen Martin den törichten Prunkstil zu verachten[92]. Vincenz von Lérins betont in der Einleitung

88 NORDEN, S. 587; 631ff.; 634ff.; 638ff. und passim.

89 Eug. Ep. 2: . . . *ne . . . saeculari tantum litteratura politus tali vitam sermone conscriberet, in quo multorum plurimum laboraret inscitia . . .*

90 NORDEN, S. 256ff.; 581ff. u. passim; AUERBACH, Literatursprache, S. 30ff.; CURTIUS, Lehre, S. 59f.; 63f.

91 Paulinus ep. Nolan. Carm. X, 19ff., S. 25f.: . . . *maior Deus . . . vacare vanis . . . et fabulosis litteris vetat . . . ut . . . lucem . . . cernamus suam, quamvis sophorum callida arsque rhetorum et figmenta vatum nubilant, qui corda falsis atque vanis imbuunt, . . . nihil ferentes, ut salutem conferant aut veritate nos tegant . . .* Salvian. Gub. Dei *pr.* S. 1: . . . *scriptores . . . non satis considerantes, quam probabilibus materiis se impenderent, dummodo ea, quaecumque dicerent, aut compto et blando carmine canerent aut luculenta oratione narrarent . . . scripta eorum aut vanitate sunt tumida aut falsitate infamia . . . ut vere . . . non tam illustrasse mihi ipsa ingenia quam damnasse videantur . . .*; vgl. STROHEKER, Adel, S. 70.

92 Hieron. Ep. 58,20: . . . *Gallicano cothurno adornetur . . . a lectione simpliciorum fratrum procul est . . .*; Sulp. Sever. Dial. I, 27: . . . *inanes sermonum faleras et verborum ornamenta contemnere . . .*; vgl. NORDEN, S. 584.

zu seinem *commonitorium*, er wolle nicht *ornato et exacto, sed facili communique sermone* sein Anliegen vortragen. Cassiodor wendet sich als Lehrer der Mönche seiner Klöster betont von der *affectata eloquentia* ab, die er vor seiner conversio geübt hat[93].

Inzwischen war im Anschluß an die griechische Fassung des Neuen Testaments längst auch eine lateinische Prosa entwickelt worden, die sich ausgesprochen an die einfache Bevölkerung wandte und schon in der Vetus Latina, den apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten, den Märtyrerakten und -passionen nachzuweisen ist. Mit Hieronymus und Sulpicius Severus faßte sie zu der Zeit, als die Vulgata entstand, auch in der christlichen Vita Fuß[94]. Sie gründet sich auf das schon bei Origines auftauchende und inzwischen zum Topos erstarrte Argument, Gott habe der Welt das Heil nicht durch Rhetoren, sondern durch einfache Fischer verkündigt[95]. Es ist kein Zufall, wenn der vom Vulgärlatein beeinflußte *sermo simplex* mitunter bei denselben Autoren auftritt, die auch in der anspruchsvolleren Diktion ciceronianischer Prägung sich auszudrücken verstehen, wie dies bei Augustin und Sulpicius Severus der Fall ist[96]. Entsprechend hören wir über Hilarius von Arles in seiner Vita, er habe *simplici sermone* die Herzen der Landbewohner gesättigt, wenn aber Gebildete hinzukamen, sich selbst übertroffen[97].

Das entscheidende Kriterium für die Anwendung des *sermo simplex* ist die zweckbezogene Bestimmung der literarischen Gattung. Die Schriften, die sich weniger an die gebildete Oberschicht als vielmehr an die breite Masse der zunächst nur zum Teil Bekehrten wandten, verzichteten bewußt auf den rhetorischen Aufputz, ohne freilich die geschliffene Form grundsätzlich abzulehnen. So hatte schon Augustin gerade bezüglich des Genos der Heiligenvita und insbesondere der Mirakelgeschichten festgestellt, diese dürften nicht durch weltlichen Aufputz entstellt werden. Die Richtschnur ist am klarsten in einer Germanus von Paris zugeschriebenen Predigtanweisung formuliert. Sie fordert einen Stil, der weder bei Gebildeten Anstoß erregt noch für Ungebildete wegen der Fülle des Ausdrucks unverständlich sei[98].

93 Vincent. Lerin., Commonitorium I, 1; Cassiodor., Instit. I, praef. 1, S. 3,17ff.; s. dazu LUDWIG, S. 31.

94 NORDEN, S. 480ff.; 516–523; 529ff.; AUERBACH, Literatursprache, S. 37–53; Simon II, S. 75ff.; BEUMANN, Gregor, S. 74ff. (= 46ff.); DERS., Historiographie, S. 456ff. (= 208ff.); STRUNK, S. 14–35; RICHÉ, S. 131; JORDAN, S. 56f.; 64; GRAUS, Volk, S. 70f.; FONTAINE, Sulpice, S. 104f.

95 Origenes, Contra Celsum I, 62; Lactant., Div. instit. V, 2,17; Sulp. Sev., V. Martini, pr. 3; Paulinus, V. Ambros., c. 7; V. Caesar. ep. Arel., I, 2; vgl. BEUMANN, Gregor, S. 69f.; NORDEN, S. 516; SÜSS, S. 5.

96 AUERBACH, Literatursprache, S. 29ff.; NORDEN, S. 621; 624; FONTAINE, Sulpice, S. 103ff.; 114ff.; HYLTÉN, S. 7; 54; CURTIUS, Literatur, S. 159.

97 Vgl. dazu NORDEN, S. 534f. Im übrigen zieht der Autor der Hilariusvita offenbar ebenso wie Hilarius selbst in der Honoratusvita den rhetorischen Kunststil vor, s. KOLON, V. Hilarii, S. 50ff.

98 Vgl. den Hinweis auf Augustin bei Meinhard v. Bamberg, ed. ERDMANN, S. 175,25ff.; s. CURTIUS, Lehre, S. 67; Germanus ep. Paris, Liturg. Gall. Ep. I, Sp. 92: . . . *populo prae-*

Freilich handelt es sich hier keinesfalls um allgemein verbindliche Prinzipien, und sie verwischen sich weiterhin, da die Verfasser im Sinne des Bescheidenheitstopos *rusticitas* auch dann vorschützen, wenn sie sich eines glänzenden Stils bedienen, und Mangel an *ubertas loquendi* in Anspruch nehmen, obwohl ihre eigenen Werke sie Lügen strafen. Dementsprechend werfen die Gesprächspartner im ersten Martinsdialog des Sulpicius Severus dem Postumianus, der sich als einen *hominem nihil cum fuco aut cothurno loquentem* bezeichnet, vor, er sage dies, indem er wie ein *scolasticus* den üblichen Kunstgriff anwende, Unbildung vorzutäuschen, dennoch aber über alle Mittel der Rhetorik in reichstem Maße verfüge[99].

Infolgedessen wird in jedem Fall die Stil- und Textanalyse Voraussetzung einer Bestimmung der literarischen Form einer Schrift sein müssen. Sie zeigt, daß es bei dem Gegensatz zwischen *rusticitas*, *sermo simplex* oder *ornatus facilis* auf der einen und *stilus uber* oder *ornatus difficilis* auf der andern Seite um mehr ging als nur um stilistische Unterschiede[100]. Den verschiedenen Stilvorstellungen entsprachen in der Regel auch ganz entgegengesetzte Grundkonzeptionen der Persönlichkeitsauffassung und -darstellung, die in der spätantik-christlichen Biographie zutage traten und dazu führten, daß mehrere Spielarten nebeneinander entstanden, die sich voneinander nicht weniger unterscheiden als verschiedene literarische Gattungen[101].

Mit der prononcierten Ablehnung von *modus* und *color* einer von säkularen Aspekten bestimmten Biographie zielt Eugippius nun einerseits auf die Stilart, andererseits offenbar auf die literarische Form und die Persönlichkeitsauffassung selbst. Der Thesaurus ergibt genügend Belege, die als Synonyma für *modus* Begriffe wie *finis* und *forma* setzen sowie von *modus epistulae*, *modus orationis* und vor allem *modus operis* in einem Sinne sprechen, der die literarische Absicht und Form im Auge hat[102].

dicet, ita arte temperans, ut nec rusticitas sapientes offendat, nec onesta loquacitas obscura rusticis fiat; vgl. Augustin, In psalm. 36, v. 26: . . . *melius in barbarismo nostro vos intellegitis quam in disertitudine nostra vos deserti eritis;* vgl. HAUCK I, S. 203; STROHEKER, Adel, S. 69ff.; NORDEN, S. 529ff.; SÜSS, S. 12.

99 Sulp. Sever. Dial. I, 275: . . . *cum sis scolasticus, hoc ipsum quasi scolasticus artificiose facis, ut excuses inperitiam, quia exuberas eloquentia.*

100 Vgl. ARBUSOW, S. 15ff. Die Zweiteilung des Stils wird schon von Vincentius von Lérins hervorgehoben, s. Vincent. Ler. Commonitor. I, 1, Sp. 639: . . . *neque id ornato et exacto sed facili communique sermone* . . .

101 S. oben S. 17 mit Anm. I, 77.

102 Vgl. Thesaurus linguae Lat. VIII (1936/66), Sp. 1259f. u. III (1906/12), Sp. 1720f., insb. Vell. Paterc. 2,29,2: . . . *operis modus paucis eum narrari iubet;* Sulp. Sev. Chron. 2,32,6: *extant* . . . *praeclarae* . . . *martyrum passiones, quas conectendas non putavi, ne modum operis ecederem;* vgl. 2,20; *nos suscepti operis modum custodientes solam historiam persequimur; color* im Sinne von *ornatus* ist vereinzelt schon bei Cicero zu finden, vgl. Cic. De oratore III, 52,199: . . . *si habitum orationis et quasi colorem aliquem requiritis, et plena quaedam* . . . *His tribus figuris insidere quidam venustatis* . . . *debet color;* vgl. III, 25,100 und Brut. 87,298; ferner Quintilian, Instit. orat. 2,12,10: . . . *omnes colores loquendi, aspere an leniter an etiam submisse;* insbesondere Pseud.-Quintilian., Declamationes CCLXXX, rec. Ritter (1884) S. 140: *Actionem oportet esse summissam et blandam* . . . *primum dicendum est* . . . *deinde*

Eugippius kommt es demnach hier nicht nur darauf an, dem wortreichen Schwulst der Rhetorik die nüchterne Klarheit des *sermo simplex*, der Überfülle des Stoffes *(prolixitas)* das Prinzip der gestrafften Darstellung gegenüberzustellen und beim Leser *fastidium* zu vermeiden[103]. Er zielt darüber hinaus auf die Grundkonzeption der Persönlichkeit und ihrer Darstellung. Diese läßt sich aus dem Begleitschreiben an Paschasius nicht unschwer herauslesen.

Den inneren Anstoß zu seinem Werk gab dem Eugippius zunächst der Gedanke, daß die »durch göttliches Wirken vom heiligen Severinus vollbrachten Wundertaten – *miracula* – nicht unbekannt bleiben dürften«. Gegen die Abfassung der Lebensbeschreibung durch den Laienautor wendet er vor allem ein, »die wunderbaren Vorgänge« – *res mirabiles* –, die so lange gewissermaßen in der Nacht des Schweigens verborgen waren, würden nicht ins rechte Licht gerückt werden[104].

Wie hier deutlich wird, denkt Eugippius bei der Abfassung der Lebensbeschreibung des heiligen Severinus in erster Linie an die Außenwelt, denn dort, nicht bei seinen Mönchen, sind dessen wunderbare Taten unbekannt, dort, nicht im Kloster, herrscht die Nacht des Schweigens. Die Bedenken des Eugippius dem weltlichen Literaten gegenüber scheinen sich nun nicht nur gegen eine im Sinne hagiographischer Intentionen schiefe Darstellung des Sachverhalts zu richten, sondern geradezu eine tiefe Besorgnis zu verraten, der Laienautor könne Tatsachen über Severinus berichten, die zwangsläufig zu einer Vorstellung von seiner Persönlichkeit führen müßten, welche der Auffassung von Heiligkeit, wie sie Eugippius und seine Mönche vertreten, nicht entsprechen würde. Eugippius wünscht entschieden, das Leben des Severinus solle der Öffentlichkeit in einer Form dargestellt werden, die »Geistiges auch geistig« auffasse.

Der Sinn dieser Stelle enthüllt sich erst ganz, wenn die Quelle des Zitats zur Interpretation mit herangezogen wird. Der Apostel Paulus stellt dort den gelehrten Worten menschlichen Verstandes die Eingebung des Heiligen Geistes entgegen, die der von diesem nicht ergriffene Mensch nicht verstehen könne[105]. Eugippius läßt keinen Zweifel daran, wie dies aufzufassen ist: Sicheres Fundament seines Werkes ist

. . . *praeterea . . . sollicitudo temperanda est. modus et color declamationis sic ducendus est.* Zum Begriff des *color* s. auch NORDEN, S. 871, A 2; VOLKMANN, S. 113ff.; LAUSBERG, S. 511; CURTIUS, Literatur, S. 357, Anm. 5.

103 Isidor, De vir. ill. c. 26, VII, 153 spricht vom *brevi stilo* der Vita Severini, Paschasius, Ep. 2 von einem *brevi . . . compendio.*

104 Eug. Ep. 2: . . . *res mirabiles, quae diu quadam silentii nocte latuerant . . . obscura disertitudine non lucerent . . .*; vgl. dazu auch RICHÉ, S. 131ff. Entsprechend will sich Sulpicius Severus, V. Martini, c. 1 bemühen, *ne is lateret, qui esset imitandus*, und Gregor von Tours, De gloria martyrum, pr. S. 487 will *aliqua de sanctorum miraculis, quae actenus latuerunt*, darstellen.

105 Eug. Ep. 3: . . . *spiritualibus spiritalia comparans;* vgl. 1. Cor. 2,12ff.: *Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum, qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis.* 13. *Quae et loquimur non in doctis humanae sapientiae verbis, sed in doctrina Spiritus, spiritualibus spiritualia comparantes.* 14. *Animalis autem homo non percipit ea . . . stultitia enim est illi . . .*

allein der Glaube, auf dem auch die Wundertaten beruhen, durch die der Heilige sich ausgezeichnet hat. Wenn der Autor dann den Wunsch ausspricht, Severinus solle durch Hinzufügen weiterer Wunder, die sich an dem Leichnam ereignet haben, in der Erinnerung der Menschen geheiligt werden, so meint er dies wahrhaftig nicht im Sinne der *humana gloria*, denn allein Gott ist es, der den Heiligen *ad sanctorum gloriam* erhöht hat[106].

Die Antithese, in der Eugippius seine Konzeption der des Laienautors entgegenstellt, entspricht in etwa der Polemik des Sulpicius Severus gegen die profane Auffassung der Biographie, die noch weitgehend paganer Tradition verhaftet war. Mit deutlicher Anspielung auf Sallust brandmarkt Sulpicius den eitlen Ehrgeiz säkularer Schriftsteller, die in der Verherrlichung des Lebens berühmter Männer selbst unsterblichen Ruhm zu erwerben glauben. Ähnlich wie Eugippius ist auch Sulpicius zur Darstellung des Lebens seines von ihm hochverehrten Vorbilds durch den Gedanken veranlaßt worden, es sei unrecht, wenn die Wundertaten – *virtutes* – eines so großen Mannes nicht bekannt würden[107]. Wenn auch die Erinnerung an die Taten antiker Helden wie Hektor und Philosophen wie Sokrates den Leser zur Nachahmung reizen können, so ist ein solches Unterfangen dennoch sinnlos. Dem profanen Ideal »großer Männer«, der eitlen Weisheit und törichten *virtus* der Welt stellt er sein Muster der Heiligkeit entgegen, das allein den Leser dazu veranlassen könne, der wahren Weisheit und der göttlichen *virtus* nachzustreben, da es die Pflicht des Menschen sei, lieber das ewige Leben als den ewigen Ruhm zu suchen[108].

Wie eng dieser Gedanke mit dem Problem des Stilgegensatzes verbunden ist, zeigt wiederum die Stelle im 2. Dialog, wo Sulpicius den schlichten Glauben der Ausdrucksfülle des Rhetors gegenüberstellt und gegen die Ungläubigkeit vieler

106 Eug. Ep. 6: *Illa quoque ... virtutum beneficia sanitatumque remedia, quae vel in itinere vel hic apud eiusdem beatissimi patris memoriam divina sunt peracta virtute ... adnectere ... ut dei fidelissimus famulus tantis virtutibus opulentus, sicut ad sanctorum gloriam suis per Christi gratiam meritis vehitur, sic ad humanam memoriam ... consecretur.* Demgegenüber spricht BULST, S. 20 von der Pflicht des Eugippius, die Taten des Heiligen *ad humanam memoriam* aufzuzeichnen.

107 Sulp. Sev. V. Martini praef. 5: ... *animum ad scribendum appuli, quia nefas putarem tanti viri latere virtutes ...*; s. FONTAINE, Sulpice, S. 86ff.; vgl. PELLEGRINO, Commemoratorium, S. 6f. Auch Constantius sieht den Sinn des Auftrags, den ihm Patiens erteilt hat darin, *sanctum virum inlustrare virtutibus suis* und als Grund *vitam sancti Germani episcopi obumbratam silentio.*

108 Sulp. Sev. V. Mart. c. 13: *qui humanam vitam praesentibus tantem actibus aestimantes spes suas fabulis, animas sepulcris dederint ... 5. error humanus litteris traditus ... multos plane aemulos vel inanis philosophiae vel stultae illius virtutis invenerit ... 6. ... exemplo ... ad veram sapientiam ... divinamque virtutem legentes incitabuntur ...*; s. FONTAINE, Sulpice, S. 72ff. Dieser Haltung entspricht auch der Tadel, den Sulpicius gegenüber seinem Freunde Paulinus von Nola wegen der Verwendung von Zitaten heidnischer Autoren erhebt, s. ebda, S. 59.

Menschen vom Leder zieht, ja den Gallus gar die Forderung erheben läßt, nur diejenigen dürften von Martins Taten hören, die glaubten[109].

Die Antithese *fides-eloquentia*[110], die wir hier fassen, geht auf die Paulusbriefe, insbesondere 1. Cor. 2,4f. zurück: »Meine Rede und meine Predigt besteht nicht in verführerischen Worten menschlicher Klugheit, sondern im Zeugnis des heiligen Geistes und der göttlichen Kraft, damit euer Glaube nicht auf der Weisheit der Menschen, sondern auf Gottes Macht beruhe.« Denselben Gedanken läßt Athanasius den heiligen Antonius in dessen Vita im Gespräch mit den Philosophen ausführen: Die aus dem Glauben wirkende Tätigkeit sei mehr wert als die auf Argumenten aufbauende Schlußfolgerung, die künstlerische Wortkomposition sei überflüssig. Für die Christen bestehe das Geheimnis des Lebens nicht in der Weisheit dieser Welt, sondern in der Kraft des Glaubens. Ähnlich äußert sich Cassian, der für die Mönche schreibt, welche lieber nach dem Glaubensinhalt seiner Darstellung als nach der Gefälligkeit des rhetorischen Stils fragen[111].

Andere Autoren stellen noch deutlicher die Frage der literarischen Form und der Verwendung konventioneller Methoden der Personendarstellung in den Vordergrund. So betont schon der Verfasser der Lebensbeschreibung des Thaumaturgen Gregor, ein vom heiligen Geist erfülltes Leben dürfe nicht mit den Mitteln der Enkomien gepriesen werden. Während für die einen die Güter der Welt, Reichtum, edle Geburt, Ruhm und weltliche Macht das Wichtigste sind, halten die geistlichen Lobschriften solche Erzählungen für schimpflich und unpassend und schließen sie aus[112].

Sinngemäß ähnlich äußert sich Hieronymus in der Praefatio der Vita Hilarionis, die kaum weniger als die Martinsvita diesen Typ der Heiligenbiographie geprägt hat. Zunächst überrascht es uns, daß Hieronymus ebenso wie später Ennodius jene Sallststelle über die Abhängigkeit des Nachruhms berühmter Männer von der Form der Darstellung ihrer Taten durch hervorragende Köpfe zitiert. Daran fügt Hieronymus gar noch eine Anekdote aus dem Leben Alexanders, der Achill glücklich pries, in Homer einen so großen Herold seiner Taten gefunden zu haben, um damit den Unsagbarkeitstopos zu unterstreichen: Der Aufgabe, das Leben Hilarions zu beschreiben, sei auch Homer kaum gewachsen[113]. Die Pointe ist nun freilich unerwartet und der Tadel kaum zu überhören: Dennoch hat es der Bischof Epiphanius von

109 Sulp. Sev. Dial. II (III), 2,1: . . . *religiosas potius quam doctas aures, ut arbitror, adtulistis, audituri me fidei testem, non oratoris copie locuturum;* 5,2ff.: *reppulit infideles, eos tantum iudicans audire debere qui crederent;* vgl. 6,1.

110 Vgl. BEUMANN, Gregor, S. 76f.; PRINZ, Mönchtum, S. 453.

111 Athanas. V. Anton., vers. Euagr. c. 77, Sp. 952: *Cum ergo, ait, operationem fidei . . . quis habuerit, superflua erit verborum compositio;* 78: . . . *mysterium vitae non in sapientia mundi . . . sed in virtute fidei . . .;* Joh. Cassian. Instit. pr. S. 6: . . . *fidem potius mei sermonis quam venustatem eloquii requirentes . . .*

112 Gregor Nyssen., V. Gregor. Thaumat. Sp. 896.

113 Hieron. V. Hilarion. pr. 1, Sp. 29f.: *Eorum enim qui fecere virtus (ut ait Crispus) tanta habetur quantum eam verbis potuere extollere praeclara ingenia. Alexander Magnus Macedo . . .*

Salamis unternommen, eine kurze Lobschrift über Hilarion zu schreiben, die allgemein gelesen wird. Wenn auch versteckt, mißbilligt Hieronymus offenbar dieses Werk: Es ist eine Sache, einen Verstorbenen mit Allgemeinplätzen zu preisen, eine andere, die dem Heimgegangenen ausschließlich eigentümlichen Wundertaten zu erzählen: *virtutes narrare*. Dies gerade aber ist die eigentliche Absicht des Hieronymus, hat er doch zu Beginn der Praefatio den Heiligen Geist angerufen, wie dieser dem Hilarion die Gabe der *virtutes* verliehen habe, solle er ihm die Fertigkeit schenken, diese zu erzählen: *ad narrandas eas*[114].

Offensichtlich ist die Einstellung des Hieronymus bereits auf Kritik gestoßen, denn er verteidigt sich gegen Vorwürfe, nach denen seine Vita des Eremiten Paul von Theben als unglaubwürdig bezeichnet worden war, mit dem Hinweis auf die Ungläubigkeit der Pharisäer. Auch sein Werk basiert demnach »allein auf dem Glauben«. Wenn aber Hieronymus wiederholt betont, er erzähle im Gegensatz zu anderen Biographen *virtutes*, bestimmt er zugleich den Standort dieser in der christlichen Literatur mehr oder weniger neuen Gattung und stellt sie bewußt der Tradition der antiken Biographie gegenüber, die inzwischen auch von christlichen Autoren übernommen worden ist. Das *virtutes narrare*, das genau dem griechischen ἀρετὰς λέγειν entspricht, faßt die *virtutes* = ἀρεταί im Sinne der spätantiken Mystik als *miracula* = δυνάμεις auf, die ihrerseits Manifestationen der göttlichen *virtus* = ἀρετή sind. Diese Vorstellung der *virtutes* beherrscht schon das neue Testament und die Apokryphen und bestimmt den in den Asketenviten seit dem 4. Jh. wieder neu aufblühenden Wunderglauben[115].

In diesem Sinne ist auch Sulpicius Severus zu verstehen, wenn er von Gallus meldet, dieser habe den ganzen Tag die Wunder Martins erzählt[116]. Typisch für diese Auffassung sind die immer wiederholten Hinweise, der Heilige habe nicht aus eigener Kraft die unbegreiflichen Wunder vollbringen können, sondern diese Gabe sei ihm von Gott verliehen worden. Somit wird im Heiligen vor allem die Macht und Gnade Gottes verherrlicht[117].

Wir erinnern uns hier, wie nachdrücklich Eugippius bereits im Begleitschreiben darauf hinweist, ihm komme es in erster Linie auf die großen von Severinus durch die

114 Hieron. V. Hilarion. pr. 1, Sp. 29f.: ... *aliud est locis communibus laudare defunctum, aliud defuncti proprias narrare virtutes* ... Der Verfasser der Historia monachorum, der noch Schüler des heiligen Antonius gesehen hat, berichtet, deren *narratio de virtutibus* des Lehrers habe alle erbaut, s. Rufinus, Hist. mon., Sp. 448 B.

115 Vgl. FONTAINE, Sulpice, S. 87; HYLTÉN, S. 8.

116 Sulp. Sev. Dial. II (III), 1,5: ... *per totum diem Martini narrasse virtutes* ...

117 Vg. Joh. Cassian. Conlat. XV, 6, S. 216: *non haec suo merito agi, sed domini misericordia* ...; vgl. ebda. 9, S. 219, wonach Wunder *non eorum potestas, sed virtus nominis invocati* wirke; vgl. dazu KOLPING, Sp. 1262; GÜNTER, Christl. Legende, S. 133. Bemerkenswerterweise sehen wiederholt auch die Evangelisten die Ursache der von Jesus gewirkten Wunder in der Kraft Gottes, vgl. Mt. 9,8; 12,28; Lc. 5,17 und 25f.; 11,20. Ähnlich äußern sich Act. 2,22: *Jesum Nazarenum, virum approbatum a Deo in vobis virtutibus et prodigiis et signis, quae fecit Deus per illum* ...; ferner 3,12; 1. Cor. 15,10; vgl. SUHL, 37ff. MENSCHING, Wunder in Glauben, S. 44.

Kraft Gottes vollbrachten Wunder – *miracula*, *virtutes*, *merita* – an[118]. Im selben Sinn sieht Paschasius in seinem Antwortschreiben Leben und Wesen des Heiligen wahrhaftiger in der Darlegung der Wunder, welche die göttliche Macht bewirkt hat, ausgeführt[119]. Unzählige Male betont Eugippius auch in den Mirakelgeschichten, durch himmlische Gnade, auf göttlichen Befehl, durch Eingebung des Herrn, im Namen Christi sei das Wunder vollbracht worden[120].

Diese Vorstellung vom Heiligen, die sich in einer neuen Gattung christlicher Literatur niederschlägt, hat diese gemeinsam mit Anschauungen der hellenistischen Aretalogie, wo wir den Begriff *virtutes narrare* = ἀρετὰς λέγειν wiederfinden[121]. Züge der Aretalogie, die als literarische Gattung schwer zu fassen ist, gehen ein in den Synkretismus der Spätantike, der orientalische Erlösungslehren mit der mystischen Religiosität neuplatonischer und neupythagoreischer Philosophie vereint. Gedanken wie die des stufenweisen Aufstiegs des Weisen zur Vollkommenheit, der Läuterung der Seele durch Askese und des in Wunderkräften sich manifestierenden göttlichen Charisma stellen in der kaiserzeitlichen Wunderphilosophenvita ebenso Leitgedanken dar wie in den apokryphen Apostelgeschichten und der ersten hagiographischen Vita, dem Antoniosbios des Athanasius[122]. Wenn in der Folge magische

118 Eug. Ep. 1: ... *tanta per beatum Severinum divinis effectibus celebrata ... miracula* ... 6. ... *quae ... divina sunt peracta virtute ... ad sanctorum gloriam suis per Christi gratiam meritis vehitur* ... Vgl. dazu auch unten S. 100ff.

119 Pasch. Ep. 2: *Beati Severini ... vitam moresque verius explicasti et quae per illum divina virtus est operata miracula ... tradidisti memoriae posterorum.* Der zweite Teil des Modalsatzes *et ... miracula ... tradidisti* ist als nähere Ausführung des *vitam moresque explicasti*, nicht als Ergänzung zu verstehen. Zu der Vorstellung, daß in Wirklichkeit Gott die Wunder bewirkte, hier nur eine Auswahl aus der Fülle der Belege; Act. Petr. IV, S. 48; XXVIII, S. 75; Act. Jo. 46, S. 174; Rufin. Hist. mon. Sp. 392B; 410C; 421A; Pall. Hist. Laus. Sp. 270 A; Athanas. V. Ant. c 59, Sp. 928Cf.; c. 84, Sp. 961 A und passim; V. Gregor. Thaumat. Sp. 923C; 932Aff.; 957; Sulp. Sev. Dial. I, 2,2; 10,4; 14,8; II (III), 13,5; Hilarius V. Honorati, c. 37, S. 75f.; Constant. V. Germani, c. 16; 38; Joh. Cass. Conl. XV, 7; 9; s. SUHL, S. 37; HAUCK I, S. 191.

120 V. S., c. 4,8: ... *crescebatque fama virturum, quae ... caelestis in eo gratiae signa pandebat;* ferner 2,2; 3,3; 4,5 u. 8; 5,3; 6,3; 7,5; 11,3; 12,4; 13,2; 14,3; 15,2; 16,5; 18,2; 13,1; 24,1; 26,1; 27,2; 29,2; 30,1; 34,2; 38,2; 39,1; 40,1; 45,2 u. 6; vgl. BALDERMANN, Diss., S. 23; BULST, S. 24.

121 Vgl. PELLEGRINO, Commemoratorium, S. 6f.; BABUT, S. 89ff. Zur Aretalogie s. KIEFER, passim; REITZENSTEIN, Wundererzählungen, S. 7ff. u. passim. Ein Scholion des Juvenalpalimpsestes von Bobbio sagt: *Aritologi sunt ... qui miras res, id est deorum virtutes, loquuntur*; s. ebda.

122 Vgl. insbesondere REITZENSTEIN, Athanasius, S. 14f.; DERS., Wundererzählungen, S. 81ff.; HOLL, S. 265ff.; SÖDER, S. 51ff.; AIGRAIN, S. 159. Weitgehende Verständnislosigkeit für die eigengesetzlichen Kräfte in der frühchristlichen Literatur tritt in der vergröbernden Übersteigerung der Thesen Reitzensteins bei C. SCHNEIDER, Geistesgeschichte II, S. 42 zutage: »Das Heiligenbuch ... verdankt seine Entstehung in der Hauptsache dem Neupythagoreismus. Die Vita Antonii, der Urtyp aller christlichen Heiligenleben, ist eine teils wörtliche, teils verständnislos ausgeschriebene, teils christlich veränderte Pythagoras-

Vorstellungen und die Idee der Prädestination in der Auffassung des Auserwähltseins des Heiligen den Entwicklungsgedanken in den Hintergrund treten lassen, wird der Heilige immer mehr als Medium göttlicher Kräfte gesehen[123]. Seine Vollkommenheit, die sich schon in frühester Jugend verrät, wird zum Zeichen der Vorbestimmung. In dem Maße, wie der Heilige aus der Sphäre des allgemein Menschlichen heraustritt, wird seine Vita zu einer Schrift, der immer mehr sakraler Charakter zuzusprechen ist.

In diesem Sinne versteht dann auch Paschasius die Absicht des an ihn gerichteten Begleitschreibens richtig, indem er den hagiographischen Leitgedanken des Eugippius aufnimmt: »Die großen Wunder des Severinus sind durch göttliche Kräfte bewirkt worden.« Nicht nur, daß jener angebliche Entwurf des Eugippius bereits stilistisch so ausgefeilt ist, wie es dem literarischen Zweck nur entsprechen kann, auch inhaltlich hat der Abt von Lucullanum bereits seine Gesichtspunkte voll verwirklicht, profane Vorstellungen auszuschließen und den Glauben zum einzigen Fundament zu machen.

Auch wenn Paschasius selbst anderer Meinung über die geeignete Form der Beschreibung des Lebens vorbildlicher Christen gewesen wäre, hätte er nicht anders reagieren können. Vielleicht gehen wir nicht fehl, wenn wir in seiner Antwort einen gewissen herablassenden Ton bemerken, der leicht ironisierend die Vorstellungen des Eugippius aufgreift[124]. Jedenfalls scheint er viel stärkeres Gewicht als Eugippius auf den Gedanken der *memoria* bei der Nachwelt zu legen, die Vorstellung, nach der die Taten der Frommen in der Welt weiterleben und als Vorbild zur Nachahmung anspornen. Fast begütigend scheint er zu unterstreichen, Eugippius habe mit seinem *brevi . . . compendio* eine echte und vollkommene Biographie, *vitam et mores*, verfaßt, ja diese sei in der Schilderung der *miracula* echter und dauerhafter. Das, was Paschasius angeblich ausführen solle, habe Eugippius in einfacherem Stil, deshalb aber um so leichter verständlich behandelt, dem könne er nichts hinzufügen[125].

Zweifellos führt auch hier das *elocutus es simplicius*, *explicasti facilius* über den Rahmen des Stils hinaus und zielt wiederum auf die inhaltliche Auswahl und Darstellung des Stoffes. Das *simplicius* dürfte hier wieder ganz im Sinne der *simplicitas* bei Paulus aufzufassen sein: »Ruhm und Zeugnis unseres Gewissens ist, daß wir in der Einfalt des Herzens und der Lauterkeit aus Gott, nicht in weltlicher Weisheit,

vita.« Das Buch Schneiders ist trotz beachtlicher Detailkenntnisse des Autors gerade wegen seiner guten Lesbarkeit und den mit apodiktischer Selbstsicherheit vorgetragenen Behauptungen nur mit äußerster Vorsicht zu benutzen, vgl. gegenüber zahlreichen zustimmenden (!) Besprechungen die fundierte Kritik von E. STOMMEL, Jb. f. Antike und Christentum 1, 1958, S. 119–127.

123 FONTAINE, Sulpice, S. 86 sieht in der Martinsvita noch einen »reflet lointaine d'une biographie progressive et graduée«, was für die spätantik-christliche Vita allgemein und somit auch für die Vita Severini gelten dürfte, s. auch unten, S. 91, Anm. II, 7.

124 Vgl. oben S. 28f., 50ff.

125 Pasch. Ep. 3: »*Et ideo, quia tu haec quae a me narranda poscebas elocutus es simplicius, explicasti facilius, nihil adicendum labori vestro studio nostro credimus.*«

sondern in göttlicher Gnade in dieser Welt weilten.« Diese *simplicitas* läßt Eugippius den heiligen Severin selbst erläutern: »Gott möge die Augen Eures Herzens erleuchten und öffnen, damit Ihr erkennen könnt, in welchem Maße Euch die Hilfe der Heiligen umgibt, die denen zustatten kommt, die glauben. Unser Gott naht nämlich den Einfältigen.« Der *corde simplex* ist es, dem, sofern er glaubt, die Heiligen zu Hilfe kommen, die Heiligen, deren Heiligkeit in der ihnen von Gott geschenkten Begnadung, Wunder zu tun, zutage tritt. Das Wunder bringt dem, der *corde simplex* ist, Rettung[126]. Ausdrücklich bekennt sich auch Paschasius zu dieser Auffassung, selbst wenn es wiederum fast den Anschein hat, als schließe er sich persönlich aus: Wer wie Eugippius von göttlicher Gnade inspiriert sei, wisse, wieviel die Taten der Heiligen dazu beitragen, die Gemüter der Guten zu entwickeln, wieviel Glaubenseifer sie wecken, wieviel reine Gesinnung sie einflößen[127].

Immer deutlicher zeigt es sich, daß der Angelpunkt der hagiographisch-aretalogischen Auffassung der Heiligendarstellung, wie sie in den Viten des Sulpicius Severus und Hieronymus, Constantius und Eugippius vertreten wird, das besondere Verständnis des Begriffs der *virtutes* ist, der hier ganz wie in der Vulgata als Synonym zu *miracula*, *res mirabiles*, *gesta sanctorum* gebraucht wird.

Dieser Bedeutungsgehalt führt in der frühchristlichen »Biographie« von den Viten des Eugippius und Constantius über Paulinus von Mailand, Sulpicius Severus und Hieronymus, über die ägyptischen Mönchsgeschichten bis zu den griechischen Bioi der Eremiten Antonios und Pachomios und des Thaumaturgen Gregor zurück. Diese Linie literarischer Verwandtschaft läßt sich auch direkt nachweisen, zitiert doch Eugippius aus der Ambrosiusvita des Paulinus und einem Martinsdialog des Sulpicius. Es ist kaum anzunehmen, daß ihm unter diesen Umständen die Martinsvita selbst unbekannt geblieben sein sollte[128]. Paulinus von Mailand, dessen Ambrosiusvita freilich noch stark von der klassischen Tradition beeinflußt ist, beruft sich seinerseits ausdrücklich auf Sulpicius, Hieronymus und Athanasius, während Sulpicius seine Verbindung mit Hieronymus dadurch bezeugt, daß er ihn entschieden gegen Angriffe seiner Feinde aus Kleriker- und Haeretikerkreisen in Schutz nimmt[129].

126 2. Cor. 1,12; Eug. V. Sev. c. 43,4: ... *Deus enim noster simplicibus appropinquat.* Das in allen guten Handschriften überlieferte *simplicibus* ist hier gegen Sauppe/Knoell zu halten. Die *simplicitas (cordis)* wird im Sinne eines schlichten Glaubens wiederholt in der Vulgata angeführt, vgl. Gen. 20,5; Sap. I, 1f.; Act. 2,46; 2. Cor. 8,2; 9,11; 11,3; Eph. 6,5; Col. 3,22; auch Phil. 2,15. Bemerkenswerterweise kann der Begriff auch in negativer Bedeutung gebraucht werden, wie etwa Possidius V. Augustini c. 17 die *simpliciore fide viventes* abwertet; ähnlich auch bei Joh. Cassian. Incarn. Dom VI, 11,3: *simplex religiosus*, vgl. auch Conl. XV, 3,1; anders dagegen ebda. 4,1.

127 Pasch. Ep. 4.

128 Schon Sulpicius Severus stellt Dial. II (III), 17,4 mit Genugtuung fest, Paulinus habe die Vita Martini nicht nur in Italien, sondern auch in ganz Illyrien verbreitet. Die Verwandtschaft der Vita Severini mit der Martinsvita stellt auch PELLEGRINO, Ponzio, S. 49 fest; s. auch oben S. 34 und Anm. 40.

129 Paulin. V. Ambrosii, c. 1: ... *Hortaris ... ut sicut beati viri Athanasius episcopus et*

Dennoch herrschte selbst in orthodoxen Kreisen die aretalogisch-hagiographische Auffassung der Heiligkeit nie unbestritten. Schon in den Evangelien wendet sich Jesus gegen die Kleingläubigen, die Zeichen und Wunder fordern, und drückt wiederholt den Wunsch aus, über die von ihm vollbrachten Wunder dürfe nichts verlautbart werden[130]. Daran anknüpfend finden sich in der christlichen Literatur immer wieder zahlreiche Zeugnisse, die davor warnen, die Wunder als Ausweis der Heiligkeit zu überschätzen. Sie sehen in der Fähigkeit, Wunder zu vollbringen, die Gefahr der Verführung zu Hochmut, sie betonen, auch Teufel und Dämonen könnten Wunder wirken, sie lehnen schließlich das Wunder überhaupt als Trug und Lüge ab[131].

Insbesondere das Rhônemönchtum scheint eine die Mirakel negativ beurteilende Auffassung vertreten zu haben, der andererseits auch die bewußte Pflege eines gehobeneren Stils entsprach. So widmet Cassian einen seiner Berichte der Mönchsväter, die dem Abt Nestorius zugeschriebene Conlatio XV, ausschließlich der Frage, *quod meritum unius cuiusque non ex signis debeat aestimari*[132]. Wenn er der allgemeinen Mode folgend auch einige Wunder erzählt, so tut er dies nur, um daraus die Folgerung abzuleiten, die Kraft der Gnadengabe ruhe nicht darin – . . . *non in mirabilibus, sed in humanitate*[133], und es sei ein größeres Wunder, von sich selbst die Laster als von andern Dämonen auszutreiben[134]. Bemerkenswerterweise tritt hier wieder der Begriff der *virtutes* im Sinn der christlichen Tugenden den *donis ac*

Hieronymus presbyter stylo prosecuti sunt vitas sanctorum Pauli et Antonii . . . sicut etiam Martini venerabilis episcopi Turonensis ecclesiae Severus . . . contexuit . . .«; Sulp. Sev. Dial. I, 9,4 f. Vgl. auch oben S. 17 mit Anm. I, 77.

130 Mc. 1,44; 8,26; Mt. 7,22; 8,4; 9,30; 12,39; 16,4; Lc. 5,14.

131 Vgl. unten S. 98; ferner die Zeugnisse bei Athanasius, V. Ant. cc. 31–38; Sp. 889ff.; Gregor. Magn. Dial. III, 17, S. 182; Hom. 29 in Marc. 16,17ff., Sp. 1216; auch Sulp. Sev. Dial. I, 20,5f. Ähnliche Auffassungen vertraten offensichtlich auch die von der antibyzantinischen Partei während des akazianischen Schisma erhobenen Päpste, jedenfalls liegt das sog. Decretum Gelasianum, IV, 4 ganz auf dieser Linie und nimmt entschieden gegen die apokryphe Literatur und das groteske Wuchern der Heiligenlegenden Stellung. Der Streit um Sinn und Wert der Wundererzählungen ist schon ein Erbe der Antike, s. GÜNTER, Christl. Legende, S. 3; DERS., Hagiographie, S. 75ff.; 82; HAUCK I, S. 181ff.; GRAUS, Volk, S. 56f. und Anm. 119; BULTMANN, Wunder, S. 89f.; WALTER, S. 301f., der den Widerstand hochkirchlicher Kreise gegen den vordringenden Wunderglauben auch für das 6. Jh. bezeugt. Die Ablehnung des Wunders als Ausweis der Heiligkeit spielt auch bei den Reformbewegungen des hohen Mittelalters, so insbesondere der Gorzer Reform im 10. Jh. eine Rolle, vgl. ZOEPF, Heiligenleben, S. 151f.; 181ff.; LOTTER, Ruotger, S. 39ff.; weitere Nachweise bei GÜNTER, Christl. Legende, S. 186f. Das Fehlen von Wundern hängt aber nicht vom Auftreten des Heiligen in einer breiteren Öffentlichkeit ab, wie GÜNTER, Hagiographie, S. 68 meint.

132 Joh. Cassian. Conl. XV, S. 425ff. (207).

133 Ebda, 7, S. 425; 432ff. (209,216f.).

134 Ebda, 8,434 (218): . . . *maius miraculum est de propria carne fomitem eradicare luxuriae quam expellere inmundos spiritus de corporibus alienis . . .*

mirabilibus Dei gegenüber, deren sich zu rühmen Menschen keinen Grund hätten[135], denn – so warnt der Verfasser unter Hinweis auf das Evangelium – auch die Verworfenen, die *reprobi circa fidem*, vollbrächten mitunter große Wunder.

Ähnlich äußert Hilarius von Arles in der ca. 430/31 verfaßten Lebensbeschreibung seines Vorgängers Honoratus, des Gründers von Lérins, dessen Ruhm und Verdienste hätten der Wunderzeichen nicht bedurft: Sein Lebenswandel, der reich an Tugenden war – er bezeichnet sie ebenfalls mit dem Begriff *virtutes*[136] – stelle ein beständiges Wunder – *signum* – dar. Zwar habe Gott dem Honoratus vieles *signorum specie* gewährt, doch rechnete sich dieser das kaum zum Verdienst an. Größere Freude sei es für ihn gewesen, wenn Gott seine *merita et virtutes*, die Beweise seiner guten Eigenschaften, registriert habe, als wenn die Menschen seine Wundertaten – *signa* – aufschrieben, denn, so fragt der Biograph, was für ein größeres Zeichen der *virtus* könne es geben als das: *signa fugere et occultare virtutes*[137]? Dem entspricht denn auch die von Prinz bereits vermerkte stolze Feststellung, das Leben des Honoratus sei ohne tadelnswerten Aberglauben – *sine notabili superstitione* – verlaufen[138].

Entsprechend läßt sich noch etwa 100 Jahre später der Verfasser der Vita des afrikanischen Bischofs Fulgentius von Ruspe bezüglich der Wunder vernehmen: Die Wundertaten verhülfen keineswegs zur Gerechtigkeit, sondern nur zu Ruhm bei den Menschen, dieser aber führe, die, die nicht rechtschaffen seien, zur ewigen Verdammnis. Fulgentius habe dies gefürchtet, obwohl er täglich durch ein bei weitem größeres Wunder, nämlich seine heilige Ermahnung, viele Ungläubige bekehrt, viele Häretiker zurückgewonnen, viele, die schlimmen Lastern ergeben waren, veranlaßt habe, die Regeln der Askese anzunehmen[139].

Eine ähnliche die Wunder glattweg negierende Auffassung tritt schon in der Augustinvita des Possidius zutage. Als Augustinus bereits auf den Tod daniederlag, wurde ein Kranker zu ihm gebracht, dem er die Hand auflegen sollte, um ihn zu heilen. Der Bischof von Hippo verweigerte dies zunächst und antwortete, er könne dies nicht, denn sonst hätte er sich selbst zuerst geheilt. Die gleiche Haltung dem Wunder gegenüber verrät der Autor der Vita an anderer Stelle. Als Augustinus einmal durch Zufall seinen Verfolgern entkam, führt das sein Biograph nicht auf die charismatische Begabung des Heiligen, sondern auf einen – freilich *Dei . . . providentia* bewirkten – Irrtum des bestellten Wegführers zurück[140].

Dementsprechend beruft sich denn Possidius schon in der Vorrede der Augustinvita ausdrücklich auf das Vorbild gläubiger Christen, die *sermone proprio atque stylo* bekannt gemacht hätten, wie große Männer in *rebus humanis* bis zu ihrem Tode

135 Ebda, 6, S. 431 (216): . . . *nec quemquam in donis ac mirabilibus Dei, sed potius ex propriis virtutum fructibus praedicandum esse* . . .

136 Zum Begriff der virtus-virtutes s. oben S. 49ff.

137 Hilarius, V. Honorati, c. 37, S. 75f.

138 Vgl. PRINZ, Mönchtum, S. 458.

139 Ferrand. V. Fulgentii, c. XXII, S. 109ff.: . . . *mirabilia, aiebat, non conferunt homini iustitiam, sed notitiam hominum* . . . XXIII . . . *timuit habere laudem de mirabilibus* . . .

140 Possidius. V. Augustini, c. 29; 12.

gelebt hätten. Eine verhüllte Polemik gegen die Auffassung der hagiographischen Lebensbeschreibungen glauben wir noch deutlicher herauszuhören, wenn er Augustin selbst das Pauluswort aus dem Korintherbrief in den Mund legt: Augustin wollte nicht, daß jemand sich über ihn mehr einbilde, als er tatsächlich wisse[141].

Wie sehr die Skepsis gegenüber dem Wunderglauben auch in scharfe Ablehnung umschlagen kann, zeigt uns wiederum Ennodius, der nicht nur gegen den Mangel an literarischem Talent, sondern auch die der Glaubwürdigkeit entbehrende Übertreibung vom Leder zieht: Das Lob, das allzu ungezügelt über das gebührende Maß hinausgeht, tue dem Ruhm um soviel Abbruch, wie es an Falschem hinzufüge, die Erzählung, die sich aus Lügen zusammensetze, sei töricht[142].

Dieser Auffassung entspricht es, wenn die wenigen Wunder, die Ennodius dennoch in seinen Lebensbeschreibungen anführt, ein völlig untergeordnetes Element darstellen und eher als Konzession an den Geschmack des Volkes aufzufassen sind. So schwächt er die Bedeutung einer Dämonenaustreibung in der Epiphaniusvita sofort mit der Bemerkung ab, nicht das Wunder, sondern die Bescheidenheit und Demut des Epiphanius sei das eigentlich Lobenswerte[143]. Ebenso lehnt es Ennodius anläßlich des Berichts von der Gesandtschaft des Epiphanius zu Kaiser Anthemius ab, von den Mühsalen der Reise und den Wundern, die er vollbracht habe, etwas zu erzählen, um stattdessen *ad maiora*, zu den geschichtlichen Ereignissen, überzugehen.

Der grundsätzliche und unüberbrückbare Gegensatz der Auffassungen wird deutlich, wenn wir einen Ausspruch des Sulpicius Severus dem entgegenhalten: Nach einer Anzahl von Heilungswundern schildert er den Besuch Martins beim Kaiser Maximus und entschuldigt zu Beginn dieser Erzählung die Erwähnung historischer Fakten als geringer neben so großen Dingen, als die hier die Wunder gelten: *minora tantis inseram*[144].

Während bei Ennodius gerade die politische Tätigkeit des Bischofs Epiphanius und sein Umgang mit den Machthabern seiner Zeit im Vordergrund der Darstellung steht, hält Sulpicius derartige Schilderungen im Sinne seiner Konzeption für untergeordnet. Ennodius, der noch ganz in der Tradition der profanen Panegyrik steht, verschmäht es auch nicht, selbst die körperlichen Vorzüge seines Helden hervorzuheben. Auch hier polemisiert er schroff gegen etwaige Tadler: Kein böswilliger Kritiker solle behaupten, es sei unangemessen, bei einem Mann von so großen Gaben der vergänglichen Schönheit Erwähnung zu tun. Diese Auffassung kann er freilich auf die Autorität des Alten Testamentes stützen[145].

141 Possidius. V. August. praef., vgl. 2. Cor. 12,6.

142 Ennodius. V. Epiph. 3; *illa iusto liberior laudatio tantum decerpit gloriae, quantum falsitatis adiecerit. fit vero plerumque, ut fide carens cumulus minuat probe facta multorum et sit vana narratio quae crescit ex mendaciis . . .*

143 Ennodius. V. Epiphanii, c. 105, S. 97.

144 Ennodius, V. Epiphanii, c. 58, S. 91; Sulp. Sev. V. Martini, c. 20,1; vgl. auch den Hinweis auf Gregor von Tours bei BEUMANN, Gregor, S. 84.

145 Ennodius. V. Epiphanii, c. 15, S. 86: . . . *ne quis forsitan malitiosus interpres intempestive positum iactet, in viro tantarum virtutum de lepore carnis factam esse mentionem . . .*

Die angeführten Zitate rechtfertigen es, dem oben entwickelten Stammbaum aretalogisch-typisierender Heiligenviten einen Katalog von Lebensbeschreibungen gegenüberzustellen, die das christliche Vorbild in einer Form gestalten, die sich noch unmittelbar aus der klassischen Tradition der Biographie und des Enkomions herleitet[146]. Indiz ist nicht immer die Polemik gegen den Wunderglauben, denn vielfach wird das Wunder auch hier zumindest am Rande geduldet. Entscheidend ist vielmehr die Auffassung der Persönlichkeit und die Begründung der Heiligkeit.

Während die Vita Augustini wie die des Fulgentius der descriptiv-kategorisierenden Gattung der antiken Biographie noch recht nahe steht, verraten die der Bischöfe von Arles, Honoratus und Hilarius, noch die Tradition des rhetorischen Enkomions, die auch in den Lebensbeschreibungen des Ennodius dominiert. Trotz aller Unterschiede im einzelnen, welche die der literarischen Tradition stärker verpflichtete Spielart von einer enkomiastisch-rhetorisierenden abheben, bleibt diesen Viten die idealisierende Auffassung der Persönlichkeit gemeinsam, die selbst realistisch in das Geschehen dieser Welt hineingestellt wird und sich in der Auseinandersetzung mit ihr bewährt.

Wenn es auch Überschneidungen zwischen dieser und der hagiographischen Form gibt – wie etwa in der Ambrosiusvita des Paulinus[147] –, so kann die Grenze zwischen den beiden Gattungen doch prinzipiell scharf gezogen werden[148]. In der Auffassung jener Werke, zu denen auch die Vita Severini zu zählen ist, erscheint der Heilige als Idealtyp, dem gewisse Eigenschaften a priori zugesprochen, bei dem sie von vornherein vorausgesetzt, in den sie schließlich hineingelegt werden. Die Heiligkeit wird sozusagen zum character indelebilis, der dem Auserwählten zukommt, der sich in einer großen Zahl von Wundertaten manifestiert, dessen Komponenten so typisch sind, daß sie in ihren Äußerungen übertragbar werden. Der Lebenslauf des Heiligen löst sich mehr oder weniger in eine Folge nur locker miteinander verbundener Wunderepisoden auf, oder, besser gesagt, eine Anzahl beliebig vermehrbarer von dem Betreffenden erzählter Wunderanekdoten wird nach chronologischen oder anderen sachlich ordnenden Gesichtspunkten aneinandergereiht und nachträglich in die äußere Form einer Vita gebracht[149].

146 Vgl. oben S. 17 mit Anm. I, 77. PELLEGRINO, Ponzio, S. 40, sieht den Grund für die deutlichen Unterschiede in einer Veränderung des Zeitgeschmacks.

147 PELLEGRINO, Paolino, S. 22, Anm. 1.

148 Demnach ist die Bezeichnung »panegyrische Vita« der Vita Martini wenig angemessen, sie wäre der oben umrissenen Gruppe enkomiastisch-rhetorischer Viten vorzubehalten, vgl. PRINZ, Mönchtum, S. 19. Die klare Definition der literarischen Gattung Biographie krankt einmal an der Ausweitung des Begriffs Legende auf die mittelalterliche Vita ganz allgemein, s. oben S. 9, zum andern an dem Fehlen einer deutlichen Unterscheidung zwischen der hagiographisch-typisierenden und der biographisch-idealisierenden Form, so auch WOLPERS, S. 3; 9ff.; vgl. jedoch ebda, S. 12; 22.

149 Vgl. VAN UYTFANGHE, Éléments, S. 151f.; BIELER, St. Severin, S. 7. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt die formgeschichtliche Methode der Bibelkritik bei der Evangelienüberlieferung, s. K. L. SCHMIDT, S. Vf.; DIBELIUS, S. 4; 42; BULTMANN, Synopt. Trad., S. 362; K. KOCH, S. 111f.; SCHILLE, Sp. 498. Aus einer ziemlich wahllosen Aneinanderreihung von

Die Form der perikopenartig in sich abgerundeten und geschlossenen Wunderepisode, die uns hier entgegentritt, ist freilich nichts der hagiographischen Vita spezifisch Eigentümliches, tritt sie doch in derselben Form in Sammelwerken wie den ägyptischen und syrischen Mönchsgeschichten der Historia monachorum, der Historia Lausiaca und der Historia religiosa, oder in den Episodenerzählungen der Martinsdialoge des Sulpicius Severus und der Conlationes des Cassian auf. Immer wieder weisen diese Vorkommen freilich auf den Orient hin, wo diese Art der Erzählung insbesondere in der monastischen Bewegung heimisch war und von dort über die apokryphe und kanonische Überlieferung von Evangelien und Apostelgeschichten bis zu hellenistisch-jüdischer Kleinliteratur und schließlich alttestamentlichen Wunderberichten wie den von Elias und Elisa erzählten zurückzuverfolgen ist[150].

Diese Feststellung berechtigt uns zu der Frage, wie weit auch bei der Vita Severini zugunsten der Typisierung nach vorgegebener Schablone Züge der historischen Persönlichkeit unterdrückt oder verfälscht wurden. Wir werden diesem Problem freilich erst dann näher treten können, wenn wir zuvor Komposition und Struktur des Werkes sowie die typologischen Elemente in der Personendarstellung herausgearbeitet haben.

3.

Komposition und Struktur der Vita Severini

Die Klärung ideengeschichtlicher Voraussetzungen und Zusammenhänge hat den Standort der Vita Severini auf dem Hintergrund der geistigen Strömungen und literarischen Traditionen ihrer Zeit deutlicher fixiert. In der Form, in die der Autor seine Anschauungen umgesetzt hat, werden auch seine Intentionen besser verständlich. Unverkennbar ist die Absicht des Verfassers, seine Vorstellungen von dem Idealbild der Heiligkeit programmatisch zu vertreten und die Rechtfertigung des Werkes seitens eines angesehenen Adressaten zu erreichen. Im beigefügten Antwortschreiben autorisiert der Diakon Paschasius denn auch ausdrücklich den Verfasser, das Werk in der vorliegenden Form als vollkommene Darstellung eines Heili-

Wunderepisoden besteht auch die Elisa-Aretalogie im AT, s. Bieler II, S. 21f.; vgl. ferner Jolles, S. 39f.; Rosenfeld, S. 19; Wolpers, S. 33, s. hierzu auch die Bemerkungen von Babut, S. 89f.; Fontaine, Sulpice, S. 183ff. u. passim sowie Wolpers, S. 56 zur Vita Martini; vgl. unten S. 69ff. mit Anm. 176–185.

150 Vgl. dazu Reitzenstein, Wundererzählungen, S. 35; 67; 97; Söder, S. 188ff.; 193 zu den Apokryphen und den ägyptischen Mönchserzählungen. Ähnliche Feststellungen treffen K. L. Schmidt, S. V; Dibelius, S. 2ff.; 42; 68; 178 u. passim, sowie Bultmann, Synopt. Trad., S. 2; 362; ders., Erforschung, S. 14; 17; 22; 44 hinsichtlich der Struktur der Evangelien, die aus Traditionsgut bestehen, das primär in kleinen in sich geschlossenen Einheiten überliefert war. Auch hier setzt die schriftliche Fixierung in Form der ältesten Sammlung des Evangelienstoffes bei Markus erst ca. 30–40 Jahre nach dem Tode Jesu ein. Zu Elisa und Elias als alttestamentarischen Thaumaturgen und Vorbildern späterer Wundertäter vgl. Paulinus, V. Ambrosii, c. 28: Elisaeo similis; auch V. S., c. 28,5; s. auch unten S. 112 mit Anm. III, 111.

genlebens, die er in konventioneller Weise *vitam moresque* nennt, zu veröffentlichen.

Eugippius selbst war sich niemals darüber im unklaren, daß es sich hier darum handelte, eine hagiographische Vita im herkömmlichen Sinn zu schreiben und damit ein Vorhaben zu verwirklichen, das er einem Laien nicht überlassen wollte: *... libellum vitae scriberet ... iniustum reputans ... ne forsitan saecularі tantum litteratura politus ... vitam ... conscriberet ...* Er ist sich auch dessen bewußt, daß, *sicut moris est*, die Beschreibung eines Lebens ihren Anfang von *patria* und *origo* des Helden nimmt: *... unde ... texendae vitae sumatur exordium*[151].

Wie er nun des weiteren feststellt, liege ein einwandfreies Zeugnis – *evidens documentum* – über die Herkunft des Heiligen nicht vor. Demgemäß beginnt denn auch die eigentliche Vita im ersten Kapitel mit dem unvermittelten Erscheinen des Heiligen in Ufernorikum, wobei dieser vom ersten Augenblick an als Pneumatiker im Vollbesitz aller charismatischen Kräfte auftritt. Dieses Vorgehen muß dem Autor freilich als nicht ganz unbedenklich erschienen sein, wie längere Ausführungen über das Vorleben des Severinus erkennen lassen, die in das Begleitschreiben übernommen wurden. Die Schwierigkeiten, denen Eugippius hier gegenüberstand, teilte er allerdings mit einer Reihe anderer Autoren.

Die angestrebte idealtypische Darstellung des Heiligen, der Nachweis der charismatischen Begnadung im Sinne der Praedestinationslehre, die Vorstellung des character indelebilis der Heiligkeit wird beeinträchtigt, wenn der Held nicht schon in frühester Jugend, sondern erst in reiferem Mannesalter den Weg zu gottgefälligem Lebenswandel fand[152]. Wie Fontaine nachwies, hat dieses Dilemma Sulpicius Severus dazu veranlaßt, den ersten Abschnitt der Martinsvita apologetischen Gesichtspunkten unterzuordnen, da der Soldatenberuf des späteren Heiligen und Bischofs zu schweren Bedenken Anlaß bot[153]. Auch Possidius geht in der Augustinvita über das Vorleben seines Helden vor der Bekehrung schnell hinweg. In ähnlicher Weise spricht Constantius von Lyon im einleitenden Kapitel der Vita des Germanus von Auxerre nur ganz undeutlich von der weltlichen Erziehung und dem hohen Staatsamt, das der spätere Bischof zunächst bekleidet hat, um sogleich zur Beschreibung des Wahlvorganges überzuleiten[154].

151 Eug. Ep. 2 u. 7.

152 Der aus der antiken Lebensbeschreibung, insbesondere dem neupythagoreischen Philosophenbios in die Antoniusvita des Athanasios übergegangene Entwicklungsgedanke ist in der westlichen Heiligenbiographie zum Topos geworden, s. Sulp. Sev. V. Martini, c. 4,8: *... proficiebat ... per singulos dies eius meritum*, vgl. Athanasius, V. Anton. c. 66, Sp. 937B; vers. Euagrii, c. 38, Sp. 156A: *... cotidie ad meliora crescebat;* Hieron. V. Hilarion. c. 10, Sp. 33Bff. Diesem Gedanken steht der Topos *fama crescens* nahe, vgl. Gregor, Nyssen. V. Gregor. Thaumat. Sp. 933B; Constant. V. Germani ep. Autiss. c. 37; Ferrand. V. Fulgent. ep. Rusp. I (5): *crescente per singulos dies fama eius;* auch VIII (16), XIII (32), XIX (43).

153 Sulp. Sev. V. Martini, c. 2,8: *... necdum tamen regeneratus in Christo agebat quendam bonis operibus baptismi candidatum ...;* s. FONTAINE, Sulpice, S. 81ff.

154 BORIUS, S. 34.

Eine Anzahl von Autoren des 4.–6. Jh. findet einen anderen Weg, um die sich in derartigen Fällen ergebenden Widersprüche zu überspielen. Sie gehen von der Vorstellung der *nativitas caelestis*, der conversio aus, d.h. dem Beginn des heiligmäßigen Lebens in der Bekehrung. Diese gilt als der eigentliche Geburtstag des zum gottgefälligen Leben Berufenen, der den Entschluß gefaßt hat, sich von der Welt und damit seiner Vergangenheit endgültig loszusagen. Daher entbehrt der frühere Lebensabschnitt des Heiligen vor seiner conversio für die Vita jedes Interesses und wird übergangen. Naturgemäß war diese Auffassung vor allem in monastischen Kreisen verbreitet[155]. Doch schon der Verfasser der spätestens zu Beginn des 4. Jh. anzusetzenden *Vita et passio* des Bischofs Cyprian von Karthago fragt gleich anfangs, womit er denn einsetzen solle, wenn nicht *principio fidei et nativitate caelesti. Studia* und *bonae artes* sind ihm nicht erwähnenswert, da sie nur der Welt zum Nutzen dienten[156]. Der Verfasser des Enkomions auf den Syrer Ephraem hält gleichermaßen die Erwähnung von Familie, Eltern und Herkunft für überflüssig, ebenso wie der Kappadozier Gregor von Nyssa in der Vita des Thaumaturgen Gregor nur ein Vaterland darstellen will: das Paradies, nur eine Heimatstadt: die himmlische, nur eine Familie: die sich um Gott scharende[157]. Aus dem gleichen Grunde verschweigt Hilarius, der schon in den Bereich des Rhônemönchtums gehört, in der Vita des Bischofs Honoratus von Arles, des Gründers der lérinensischen Klostergemeinde, bewußt *patriam . . et originem* seines Vorgängers, obwohl er als Verwandter darüber unterrichtet ist, »denn niemand gewinnt mehr Ruhm bei den Himmlischen als der, der auf den Stammbaum der Ahnen verzichtet und der Vaterschaft Christi zugerechnet werden will«. Desgleichen hält es auch der Biograph des Hilarius selbst keineswegs für angebracht, in der Art der rhetorischen Tradition – der er im übrigen durchaus seinen Tribut zollt – Vaterstadt und Eltern zu nennen, denn er meint, die Erzählung müßte an dem Punkt einsetzen, den Hilarius selbst für den würdigen Beginn seines reinen Lebenswandels gehalten habe[158]. Auch der Autor der nicht lange nach 518 verfaßten Vita Lauteni, selbst ein Schüler des Heiligen, bittet den Leser im Prolog um Entschuldigung, daß er über Familie, Abstammung, Schulort und Zeit der Geburt nichts habe in Erfahrung bringen können[159]. Hier erinnern die

155 V. CAMPENHAUSEN, Heimatlosigkeit, S. 8ff.; GRAUS, Volk, S. 68f.; HAUCK I, S. 71ff.; antike Belege bei BIELER I, S. 123f.; vgl. auch die Erzählungen bei Palladius, Hist. Laus. c. 26, Sp. 312C; Ferrand, V. Fulgent. c. IV, S. 25ff.

156 Pontius, V. Cypriani, II, 1, S. 94; s. PELLEGRINO, Ponzio, S. 77.

157 Enc. in Ephraem, Sp. 824; Gregor Nyss. V. Greg. Thaumat. Sp. 895.

158 Hilarius, V. Honorati, c. 4f.; V. Hilarii, c. 2. Auf die Parallele zu diesen beiden Viten wies bereits PRINZ, Mönchtum, S. 323 hin. Der letztgenannte Zug findet sich gelegentlich noch im hohen Mittelalter, ja bis in die frühe Neuzeit hinein insbesondere in den Biographien der Ordensgründer; s. GÜNTER, Hagiographie, S. 68; v. D. STEINEN, Heilige, S. 236ff.

159 V. Lauteni, c. 1, pr. S. 284. Auch der Biograph des Bonifatius, Willibald, hat von dessen unmittelbaren Schülern und Freunden offenbar nichts über die Heimat und Eltern seines Helden erfahren, jedenfalls erwähnt er nur den Namen des Klosters, in das jener eintrat, und den Namen des dortigen Abtes, s. Willibald, V. Bonifatii, c. 1, S. 6; vgl. HAUCK I, S. 420. In schroffem Gegensatz zu der hier umrissenen Haltung nennt wiederum Ennodius,

Umstände besonders deutlich an die, unter denen Eugippius sein Werk schrieb, und scheinen zu bezeugen, wie wenig mitunter selbst in den Kreisen der unmittelbaren Schüler Kenntnisse über Herkunft und Vorleben ihrer heiligen Lehrer verbreitet waren. Offenbar unterlagen diese Dinge einer Art Tabuisierung.

Diese Beobachtungen werfen nun Licht auf die Art und Weise, wie sich Eugippius mit der Frage nach der Rolle, welche Severinus vor seiner Ankunft in Norikum gespielt hat, auseinandersetzt. Wie wir bereits feststellten, bemerkte Eugippius in der Urfassung der Vita Severini, er wolle nichts verschweigen, was er über die *patria* des Heiligen in Erfahrung gebracht habe. Er berichtet dann, aus nah und fern seien viele Menschen, Geistliche und Laien, darunter auch *nobiles*, zu Severinus gekommen, hätten aber nicht gewußt, welcher Herkunft – *cuius nationis* – er sei. Schließlich habe der Presbyter Primenius, ein *nobilis et totius auctoritatis vir*, enger Vertrauter des Patricius und Kaisermachers Orestes, der nach dessen Ermordung bei Severinus Zuflucht gefunden hatte, diesen nach der *provincia, de qua . . deus his regionibus tale lumen donare dignatus est* gefragt. Severinus gibt daraufhin eine lange Antwort, die aus mehreren in sich wenig kohärenten Sätzen besteht und in der rhetorischen Frage gipfelt:

Quid prodest servo Dei significatio loci vel generis sui, cum possit id tacendo facilius vitare iactantiam . . .[160]?

Diese Passus ist bisher stets in dem Sinn aufgefaßt worden, das Verschweigen von Herkunftsort und Familie bewahre den Gottesdiener vor der Gefahr der Selbstüberhebung. Demgegenüber muß die Frage aufgeworfen werden, ob der Begriff *locus* hier tatsächlich den Heimatort meint. In diesem Fall fände der mit der Nennung der Vaterstadt zu begründende Hochmut bestenfalls dann eine Erklärung, wenn es sich um eine berühmte Stadt, am ehesten Rom selbst, handeln würde. In Wirklichkeit dürfte die Wiedergabe des Terminus *locus* in dieser Bedeutung an dieser Stelle durch Bezugnahme auf die *provincia* in der Anfrage des Paschasius zustande gekommen sein. In Verbindung mit einem Ortsnamen bezeichnet das Wort eine kleinere Ansiedlung im Gegensatz zu einer größeren Gemeinde und wird so mitunter auch als Synonym zu oppidum gebraucht. Die isolierte Verwendung von *locus* läßt dagegen eher an die zahlreichen Belege denken, in denen der Begriff den gesellschaftlichen Stand oder die Rangstufe bezeichnet. Für diese Deutung spricht hier auch das *vel*, wodurch der *locus* eng mit dem *genus* verknüpft wird[161]. Wenn die

den wir als literarischen Antipoden des Eugippius bereits gut kennen, in den Biographien seiner Helden die Namen der Vaterstadt sowie der leiblichen Eltern und betont deren vornehme Abstammung. Hier treffen wir – soweit ich sehe, zum erstenmal – auf den vor allem in der Merowingerzeit so allgemein gebräuchlichen Topos *nobilis genere, nobilior virtute*, s. Ennodius, V. Epiphanii, c. 7, S. 85; V. Antonii, c. 7, S. 186: . . . *qui quamvis de splendore natalium conscientiae iubar hauserit, tamen fulgorem stirpis praecipuae morum radiis obumbravit* . . . usw.

160 Eug. Ep. 7ff.

161 S. Corradini 3, 106f. s. v. locus, I, 2; Cic. Att. 7,3,10: *Piraea . . . non ut de oppido locutus sum sed ut de loco;* vgl. V. S., c. 22,1: *in loco nomine Boiotro,* dagegen a.a.O., II, 5: *saepissime accipitur pro gradu honoris, dignitatis, auctoritatis*, vgl. Sallust, Catilina 23:

Begriffe zwei verschiedene Bereiche, den lokalen und den sozialen, hätten bezeichnen sollen, wären sie durch ein *et (ac)* oder *aut* verbunden worden.

Stellen wir nun den fraglichen Satz in den Gesamtzusammenhang der Gedankengänge, die Eugippius hier entwickelt und in einem angeblichen Gespräch zwischen Severinus und Primenius gipfeln läßt, wird sein Sinn deutlicher. Zunächst macht der Zwang der literarischen Gattungsgesetze eine Auskunft über die *patria* des Heiligen erforderlich, dann wurde dieses Bedürfnis mit der Erkundigung nach der *natio* seitens der Leute aus der Umgebung des Severinus neuerdings artikuliert, schließlich konkretisierte es sich in der direkten Anfrage des Primenius nach der *provincia*.

Die Antworten, die von Eugippius daraufhin dem Severinus in den Mund gelegt werden, gehen nun inhaltlich weit über den Rahmen der von Primenius angeblich geforderten Auskünfte hinaus. Schon, wenn Severinus im ersten Satz scherzend entgegnet, Primenius halte ihn wohl für einen entlaufenen Sklaven, verlagert er das Problem der Herkunft vom lokalen in den sozialen Bereich und unterstellt – wenn auch ironisch – Vermutungen hinsichtlich seines ehemaligen sozialen Status. Folgerichtig schließt sich daran die ernsthafte Überlegung an: »Was nützt denn einem Gottesdiener der Hinweis auf den gesellschaftlichen Rang oder die Abkunft von einer vornehmen Familie, wenn er dabei Gefahr läuft, zu Hochmut verleitet zu werden?« Erst danach geht Severinus auf die Frage nach seiner Heimat ein, um sie als völlig bedeutungslos abzutun: »Wenn Du siehst, daß ich wirklich nach dem himmlischen Vaterland strebe, was erkundigst Du Dich dann nach dem irdischen?« Zum Schluß kommt der Heilige auf seine Funktion in Norikum zu sprechen, wobei jeder Bezug zu der Anfrage des Primenius fehlt: »Wisse, daß Gott selbst mir befohlen hat, diesen Menschen in der Gefahr beizustehen!« Nach dem versteckten Hinweis auf eine früher bekleidete hohe Stellung in der Gesellschaft scheint diese Antwort geradezu eine Frage vorauszusetzen, warum der Angesprochene diese Position aufgegeben und mit seiner jetzigen Tätigkeit vertauscht habe.

Während das *his hominibus* deutlich das *his regionibus* der Erkundigung aufnimmt, verschiebt sich das Gewicht der Antwort auf die eigentliche Tätigkeit des Severinus in Norikum, um deren Legitimation es hier geht. Die hagiographische Erklärung, die Severinus gibt, ist offenbar nicht selbstverständlich. Dennoch liegt sie Eugippius sehr am Herzen, wiederholt er sie doch mehrmals in der Vita. Es hat fast den Anschein, als ob er damit gegen eine Auffassung Stellung nimmt, die des Severinus Autorität auf eine andere Wurzel zurückführen möchte. Tatsächlich vermag eine eingehendere Betrachtung des Primeniusgesprächs im Rahmen des Kontextes uns gewisse Aufschlüsse nicht nur über die Haltung des Autors, sondern auch über die Persönlichkeit des Severinus selbst zu vermitteln.

Dem merkwürdigen Versuch, die Ablehnung einer Auskunft über das in die Zeit vor der conversio fallende Vorleben mit einem entsprechenden Veto des Heiligen

Q. Curius, natus haud obscuro loco; Cic. Tusc. 3,19,44: *quanto e loco, quantis operibus ... lapsa fortuna accidat.*

selbst zu begründen, widerspricht einerseits der in der Verweigerung einer Antwort selbst versteckt gegebene Hinweis auf den hohen gesellschaftlichen Rang, der durch die Begründung, Verführung zum Hochmut vermeiden zu wollen, noch verstärkt wird[162]. Fast will es scheinen, als ob Eugippius fürchte, der Leser könne die indirekte Anspielung auf die gesellschaftliche Herkunft und Rolle seines Helden überhören, wenn er im Anschluß an das Gespräch unterstreicht, niemals mehr habe jemand gewagt, Severinus nach diesen Dingen zu fragen, doch habe ihn seine Redeweise als einen durchaus der Bildungsschicht angehörenden Mann erwiesen[163].

Freilich entzieht sich der Autor auch hier einer konkreten Aussage. Es sieht so aus, als ob er durchaus noch mehr über Leben und Tätigkeit des Severinus vor dessen Ankunft in Norikum in Erfahrung gebracht habe. Dies verrät schon die Auskunft, er besitze kein eindeutiges Zeugnis – *nullum evidens documentum* – über die Herkunft des Heiligen. Mit diesem *nullum evidens documentum* meint er ganz offensichtlich nicht die von ihm im folgenden mitgeteilten Einzelheiten, denn wo er am Ende des Begleitschreibens die den gebildeten Römer verratende Ausdrucksweise des Severinus erwähnt und auf dessen persönliche Äußerungen über eine gefahrvolle Reise und den Aufenthalt in einer östlichen Wüste zu sprechen kommt, betont er die Unanfechtbarkeit dieser Mitteilungen[164]. Auch die Antworten des Severinus in dem angeblichen Gespräch mit Primenius stellt Eugippius als sichere Fakten hin, obwohl er offenbar selbst nicht Zeuge dieses Gespräches war. Daraus ergibt sich, daß dem Autor der Vita Severini noch andere Nachrichten zugekommen sein müssen, die er jedoch nicht an den Leser weitergibt, da er sie als *nullum evidens documentum* wertet. Diese Haltung läßt weitere Schlußfolgerungen zu.

Wie wir bereits sahen, treten hinter den Unstimmigkeiten der Antworten des Severinus Fragestellungen hervor, die deutlich auf seine Stellung und Funktion im Alpenraum sowie deren Legitimierung zielten. Die verschiedenen Mutmaßungen über die Person des Heiligen, die in der vorliegenden Form der Überlieferung des Zwiegesprächs noch zu fassen sind, erwecken den Eindruck, als habe sich der Fragesteller gar nicht so sehr nach dem »Woher« als vielmehr nach dem »Warum« der Anwesenheit des Severinus *his regionibus* erkundigt.

Nun ist natürlich nicht damit zu rechnen, daß Eugippius den Wortlaut einer Unterhaltung, an der er mit Sicherheit nicht teilgenommen hat, nach etwa 35 Jahren fehlerlos überliefert[165]. Schon die Form des in direkter Rede wiedergegebenen Ge-

162 So bereits PRINZ, Heiligenkult, S. 535; Mönchtum, S. 323; NOLL, Eugippius, S. 119.

163 Eug. Ep. 10: ... *loquela tamen ipsius manifestabat hominem omnino Latinum* ... Wie PRINZ, Mönchtum, S. 323 mit Recht unterstreicht, dürfte Eugippius mit dieser Bemerkung ebenso die italische Abstammung wie die Herkunft aus der höheren Bildungsschicht kennzeichnen.

164 Eug. Ep. 7ff. u. 10: ... *loquela tamen ipsius manifestabat hominem omnino Latinum, quem constat ad quandam orientis solitudinem fervore perfectioris vitae fuisse profectum atque inde post ad Norici Ripensis oppida venisse* ...; vgl. auch BÜDINGER, Eugippius, S. 799.

165 Anders PRINZ, Vita Severini, S. 535. Daß die Zeitgenossen über das Vorleben des

sprächs ist geeignet, Verdacht zu erwecken, stellt doch schon Bultmann bei den Evangelisten die volkstümlicher Erzählpraxis entsprechende Neigung fest, den neutestamentlichen Stoff in direkte Rede umzusetzen[166]. Auch bei Eugippius fallen zahlreiche Ansätze zu dialogischer Gestaltung, Ausrufe und Wechselrede ins Auge, wobei wir in stärkerem Maße mit literarischer Gestaltung rechnen müssen[167]. Von authentischer Überlieferung kann jedenfalls hier ernsthaft nicht die Rede sein.

Fraglich ist auch die Überlieferung des Namens des Primenius als Partner des Severinus bei einem derartigen Gespräch, da, wie wir wissen, volkstümliche Überlieferung zur Konkretisierung durch Einsetzen von Personennamen, Lokalisierung und nähere Bestimmung von Einzelheiten neigt[168]. Auch weitere sich aus der allgemeinen historischen Situation ergebende Indizien machen die Teilnahme des Primenius an einem Gespräch dieser Art – falls es überhaupt stattgefunden hat – recht unwahrscheinlich, wie unten zu zeigen sein wird[169]. Die Funktion des Berichts als Rechtfertigung des Verschweigens der laikalen Vorvergangenheit des Heiligen liegt im übrigen auf der Hand. Allein die Tatsache der Überlieferung eines Gesprächs dieser Art im Raum der Mönchsgemeinde, von der wir wohl ausgehen dürfen, läßt die auch dort schon auftretende Neigung erkennen, über die vor der conversio liegende Lebensepoche des Klostergründers ein Tabu zu verhängen. Diese Haltung wurde offenbar nicht nur mit allgemein anerkannten Prinzipien des monastischen Lebens sondern auch mit Auffassungen gerechtfertigt, die dem Heiligen selbst zugeschrieben wurden. Wie der anekdotenhafte Charakter des Gesprächs zeigt, dürfte es sich hier um Traditionsgut handeln, das in langer mündlicher Überlieferung präformiert war. Die inneren Widersprüche und Lücken im Gedankengang deuten darüber hinaus auf eine nachträglich – vielleicht bei der schriftlichen Fixierung – erfolgte Verstümmelung dieser Tradition. Wir müssen uns daher fragen, ob diese Überlieferung nicht ursprünglich noch weitere Hinweise auf die Herkunft und insbesondere die eigentliche Funktion des Severinus im norisch-pannonischen Raum enthalten hat und erst nachträglich den spezifischen Intentionen des Eugippius bei der Abfassung seines Heiligenlebens angepaßt worden ist.

Ebensowenig, wie in der Gestalt des Severinus der Konflikt zwischen der Sehnsucht nach Verwirklichung der Anachorese und dem göttlichen Auftrag, diese

Severinus nichts mehr gewußt hätten, läßt sich mit dem Primeniusgespräch nicht belegen, so aber NOLL, Eugippius, S. 17; DERS., Im Lichte, S. 71. Wie weit die Legendenbildung um Severinus zur Zeit der Abfassung der Vita bereits fortgeschritten war, werden wir unten sehen, vgl. S. 141 ff. u. passim.

166 S. BULTMANN, Erforschung, S. 22f.; DERS., Synopt. Tradition, S. 340ff.

167 Vgl. V. S., c. 12; 16; 22; 28; 31; 40; 42.

168 S. oben S. 8; 11f.; Anm. I, 33 u. 54.

169 Dennoch wäre es unangebracht, hier bewußte Verfälschung vorauszusetzen. Ein moralisierender Positivismus, der nur die Alternative Wahrheit–Lüge kennt, würde hier alle Möglichkeiten der Erkenntnis und Einsicht verbauen. Von einem derartigen Verhältnis zum Text her wird auch meine Beurteilung der Glaubwürdigkeit des Eugippius mißverstanden, s. NOLL, Im Lichte, S. 70: »Eugippius kommt dabei nicht gerade gut weg.« S. dazu unten Anm. IV, 1; S. 90ff.; 111ff. und passim.

zurückzustellen und den bedrängten Menschen an der Donau Hilfe zu bringen – der ewige Gegensatz zwischen dem Ideal der Vita contemplativa und der Vita activa – nicht übersehen werden kann[170], läßt die Haltung des Autors deutlich eine starke Spannung zwischen der erstrebten Darstellung eines asketischen Idealtyps und dem ihm vorliegenden und in den konventionellen Rahmen einer Heiligenvita einzuordnenden Stoff erkennen. Ohne darauf verzichten zu können, die Frage der Herkunft des Heiligen grundsätzlich anzuschneiden, und ohne darauf verzichten zu wollen, den im Kreis der Mönchsgemeinde erzählten Bericht von Antworten des Severinus auf Fragen nach seiner Vergangenheit zu verwerten, fand Eugippius, wenn wir es richtig sehen, in dem Primeniusgespräch einen ihm akzeptabel erscheinenden Ausweg, um den Widerspruch aufzulösen, der zwischen der Konzeption eines zur Heiligkeit prädestinierten Klostergründers und den formalen Erfordernissen der literarischen Gattung nach Auskünften über die Herkunft des Helden bestand.

Selbst wenn Eugippius wirklich nichts Genaues über die profane Vergangenheit des Severinus in Erfahrung hatte bringen können oder etwaige Kenntnisse darüber verdrängt hatte, da sie im Sinne seiner Heiligenauffassung irrelevant waren, mußte er dennoch damit rechnen, daß in bestimmten Kreisen jenes Wissen um die frühere profane Phase des Lebens seines Helden noch lebendig war. Er konnte also das Problem des Vorlebens seines Helden nicht völlig übergehen, nutzte jedoch die Gelegenheit, den Heiligen selbst das Ideal der *peregrinatio religiosa*, der irdischen Heimatlosigkeit, propagieren zu lassen, um damit sein weitgehendes Schweigen über die profane Vorvergangenheit zu rechtfertigen. Damit nahm er denen, die dem Autor Verstöße gegen die ungeschriebenen Gesetze literarischer Form ankreiden würden, ebenso den Wind aus den Segeln wie den ehemaligen Standesgenossen des Severinus, die Hinweise auf die von diesem ursprünglich bekleidete Stellung in der profanen Gesellschaft vermißten.

Wenn der Verfasser dabei Severinus so nachdrücklich unterstreichen läßt, daß über seine Vergangenheit nicht gesprochen werden sollte, da er mit der conversio sich ganz auf das ewige, das wahre Leben konzentriert habe[171], gibt er der Vita zugleich einen programmatischen Sinn. Amt und gesellschaftliche Stellung, edle Herkunft und hohe Leistung im Dienste der weltlichen Ordnung, Tatbestände, wie sie in bezug auf den Helden der Darstellung vielen Zeitgenossen sicher noch bewußt

170 Eug. Ep. 9: *deus . . . ipse me quoque periclitantibus his hominibus interesse praecepit . . .* 10 *. . . quem constat . . . divina compulsum revelatione venisse . . .;* V. S., c. 3,1: *. . . a domino ut cum eis pergeret commonetur;* c. 4,6: *. . . remeare divina revelatione compellitur . . . Dei tamen iussis obtemperans . . .* 7 *. . . crebris revelationibus monebatur, ne praesentiam suam populis negaret afflictis;* c. 9,4: *. . . dicens quod solitudine desiderata privatus ad illam divinitus venisset provinciam, ut turbis tribulantium frequentibus interesset;* c. 31,5: *. . . (dominus) qui me fecit horum calamitatibus interesse . . .* Die *tribulantes* c. 9,4 sind wie an den andern Stellen die Bedrängten, nicht die Bedränger. Vgl. die Stellen bei BLAISE, Dictionnaire L.-Fr., S. 828 zu *tribulari*.

171 Eug. Ep. 9; vgl. unten S. 79 und Anm. II, 207.

waren – sind nicht der Erwähnung wert[172], es zählt allein das Gott geweihte Leben in der Befolgung der Lehren der heiligen Schrift und dem Streben nach Vollkommenheit in der Nachfolge Christi.

In der Tat zeigt sich der Erfolg der Methode des Eugippius darin, daß bereits ein Menschenalter nach der Abfassung der Vita alles Wissen um die politische Stellung und gesellschaftliche Herkunft des Severinus geschwunden zu sein scheint und dieser nur noch in der Umprägung fortlebt, die seine Gestalt in der Überlieferung der Mönche seines Klosters zu Lucullanum erfahren hat. Beim Anonymus Valesianus, dem offenkundig nur noch die von Eugippius verfaßte Vita Kenntnis über Severinus vermittelt hat, tritt dieser bereits als *monachus intra Pannoniam* auf, eine Bezeichnung, die bemerkenswerterweise bei Eugippius nicht zu finden ist und nur aus der Tendenz seiner Darstellung abgeleitet werden kann, wie dies ja auch bis in die jüngste Zeit geschehen ist[173].

So fand denn Eugippius die Lösung, jenen Teil der Biographie, in dem üblicherweise Abstammung, Jugendzeit, Erziehung, Eintritt in das öffentliche Leben und dergleichen behandelt wird, auf die Frage nach der *patria* zu reduzieren, und wir sind vielleicht nicht einmal berechtigt, ihm Unwahrhaftigkeit vorzuwerfen, wenn er behauptet, diese Frage nicht genau beantworten zu können. Im übrigen hat Eugippius alle Angaben, die er dennoch über die Lebensperiode seines Helden vor der conversio macht, aus dem Kontext der Vita herausgenommen und im Begleitschreiben untergebracht. Dieses erhält damit nicht nur die Funktion des Widmungsbriefes und der Präfatio an den gebildeten Leser, sondern auch die des einleitenden Abschnitts einer Biographie, der üblicherweise die Entwicklung des Helden bis zur Akmé darstellt.

Die eigentliche Vita setzt nun unmittelbar mit dem ersten Auftreten des Severinus in Ufernorikum ein, das Eugippius auf den Hintergrund der Wirren, die dem Tode Attilas folgten, projiziert. In den Handschriften der Klasse II beginnt die Darstellung mit zwei etwa gleichlangen Satzperioden, in denen den Händeln dieser Welt und dem frevelhaften Streit der Söhne Attilas um das Erbe des Vaters der gottgefällige Lebenswandel des Severinus, der von vornherein als zeitlos gültige Verkörperung der Heiligkeit erscheint, gegenübergestellt wird. Da der zweite Teil des ersten Satzgefüges in Klasse I fehlt und ein Passus daraus sich als ein Zitat aus der Chronik des Prosper Tiro von Aquitanien herausstellt, hat selbst Vetter, der im übrigen den Wert der von ihm als Urfassung erkannten Klasse II nachwies, diese Version verworfen[174]. Da aber derartige Einschübe in Klasse II sonst nicht zu belegen sind, wohl aber Streichungen in Klasse I, sich außerdem auch nur die Hälfte des gestrichenen Satzes bei Prosper Tiro wiederfindet und darüber hinaus die Möglichkeit eines derartigen Zitats bei Eugippius nicht grundsätzlich geleugnet werden

172 Vgl. auch KÖTTING, Hagiographie, Sp. 1317; GRAUS, Volk, S. 264; ferner S. 363ff.

173 Anonymus Valesianus, p. post. 45, S. 314.

174 VETTER bei NOLL, Eugippius, S. 30ff.; s. demgegenüber VÁCZY, S. 41 u. 53, Anm. 3; vgl. MOMMSEN, Eugippiana I, S. 457 (= 524f.). JANSON, S. 155ff. weist darauf hin, daß spätantike Autoren mit Vorliebe die ersten Worte ihres Werkes fremden Autoren entlehnen.

kann, ist der Schluß auf Interpolation keineswegs zwingend, während ihn eine Stilanalyse des fraglichen Satzgefüges erst recht zu widerlegen scheint. Tatsächlich stehen sich die beiden Satzperioden genau ausgewogen gegenüber und korrespondieren jeweils mit den Angaben über Zeitpunkt, handelnde Personen, Örtlichkeiten, Verhalten der beiden Parteien, der sie begründenden Auffassung und ihrer jeweiligen Verwirklichung. Eine Gegenüberstellung macht dies deutlich.

Tempore, quo
Attila, rex Hunnorum,
defunctus est,
untraque Pannonia ceteraque confinia Danuvii
rebus turbabantur ambiguis
(ac primum inter filios eius de optinendo
regno magna sunt exorta certamina.
qui morbo dominationis inflati
materiam sui sceleris
aestimarunt patris interitum).

tunc itaque
sanctissimus Dei famulus Severinus
de partibus orientis adveniens[175]
in vicin(i)a Norici Ripensis et Pannoniorum parvo, quod Asturis dicitur oppido morabatur
ubi vivens iuxta evangelicam apostolicamque doctrinam
omni pietate et castitate praeditus
in confessione catholicae fidei
venerabile propositum sanctis operibus adimplebat.

Wie sich hier zeigt, stellt erst die Lesart der Klasse II das volle Gleichgewicht der beiden Satzperioden wieder her, welches die Tilgung des in Klammern eingeschlossenen Satzes zerstört. Der Parallelismus der beiden Satzgefüge dürfte die ursprüngliche Konzeption des Autors erst wirklich verdeutlichen: An die Stelle der üblichen chronologischen und lokalen Angaben zur Geburt des Helden treten nähere Bestimmungen für den Zeitraum, zu dem Severinus erstmals auf seinem späteren Wirkungsfeld erschien, Aussagen, die zugleich einen Anlaß bieten, von der dunklen Folie der von Krieg, Freveltat und Not heimgesuchten Welt das Wirken des friedvollen Helfers der bedrängten Menschheit um so leuchtender abzugeben. [175a]

Ein Übergangssatz, der an diese Gegenüberstellung den Hinweis auf die himmlische Berufung des Severinus anschließt, leitet unmittelbar zur Erzählung der ersten Episode über. Wie wir bereits bemerkten, baut nun Eugippius die Vita Severini in der für diese Gattung hagiographischer Literatur typischen Weise aus einzelnen in sich geschlossenen Wunderepisoden auf, die er in der Regel ohne innere Verbindung aneinanderreiht.

Daß die in den einzelnen Kapiteln überlieferten Episodenerzählungen vorwiegend ursprünglich isolierte und in sich abgerundete Einheiten darstellten, ergibt sich auch aus den Kapitelanfängen. Einmal findet sich die Form der Einleitung, die ohne jede innere Beziehung zum Thema des vorhergehenden Textes eine völlig neue und

175 *De partibus orientis* kommt im Auftrag Gottes auch Severinus von Bordeaux, s. Greg. op. Tur., Gloria confess. 44, S. 455; vgl. ebd., S. 775; Venant. Fortunat. V. Severini ep. Trev. MGSSRMVII, S. 220; s. dazu LEVISON, Severinus von Köln, S. 31; 37f.

175a Vgl. dazu auch VAN UYTFANGHE, Éléments, S. 156.

in sich abgeschlossene Kurzgeschichte ankündigt[176]. Daneben fällt bei den Kapitelanfängen eine gewisse Zahl stereotyper häufig temporaler Wendungen ins Auge, die nur äußerlich eine Verbindung zum vorhergehenden Kapitel herstellen, wenn man sie herausnimmt, jedoch sofort den eigenständigen Charakter der in dem betreffenden Kapitel wiedergegebenen Erzählung erkennen lassen. So beginnen sieben Kapitel mit Wendungen wie *per idem tempus*, *eodem tempore*, *isdem temporibus*[177], je zwei mit *post haec*, *deinde*, *accidit(etiam)*, eines mit *alio tempore*[178]. Fünf setzen dagegen mit *quoque*, drei mit *item*[179], je zwei mit *praeterea*, *etiam* und *igitur*, je eines mit *siquidem* und *vero* ein[180]. Selbst dort, wo diese Verknüpfung auf den ersten Blick vom Thema her gegeben erscheint, erweist sie sich bei näherem Zusehen meist als künstlich hergestellt. So ist die kurze anekdotenartige Erzählung von Odoaker c. 7, die in ihrer knappen Form auffällig an die beiden anderen in c. 32 zusammengefaßten Odoakerepisoden und dabei besonders an die letzte mit ihrem pointierten Schluß erinnert, nur durch das *inter quos* an das Thema der im vorhergehenden Kapitel abgehandelten Heilung des Rugiers angeschlossen worden, weil hier zuletzt von dem sich auch bei den Germanen verbreitenden Ruf des Severinus die Rede war. Eine innere Verbindung besteht jedoch nicht, da eben der Besuch Odoakers ausdrücklich nicht mit dem auf Krankenheilungen zurückgeführten Ansehen des Heiligen bei den Barbaren in Beziehung gebracht wird – übrigens auch dies wieder ein Beleg für die innere Aufrichtigkeit des Eugippius, denn wenn er frei gestaltet hätte, wäre es ihm nicht schwergefallen, hier einen Bezug herzustellen! Tatsächlich wurde aber die Episode nur äußerlich an das letzte Kapitel angeschlossen, wobei der Autor, wie er zugibt, das chronologische Prinzip der Stoffanordnung bewußt außer acht gelassen hat[181].

In gleicher Weise knüpft auch das nächst Kapitel, das durch ein *quoque* an die Odoakeranekdote angeschlossen ist, nicht an das Thema des letzten Kapitels an. Beide Kapitel werden miteinander in Beziehung gesetzt durch den Hinweis auf den Stand der in ihnen handelnd auftretenden Persönlichkeiten des Odoaker, dessen königliche Stellung freilich nur angedeutet wird, und des Rugierkönigs Feletheus. Dabei wird letzterer überhaupt nur im ersten Satz des im Verhältnis zu vorhergehenden überaus umfangreichen Kapitels erwähnt, da die Hauptrolle vielmehr seine Gattin, die *coniunx feralis et noxia* Giso, spielt.

176 V. S., c. 5; 11; 13; 15; 19; 21; 22; 33; 36; 37.

177 V. S., c. 3; 4; 20; 27; 29; 32; 45; vgl. dazu PFIFFIG, S. 10; BALDERMANN I, S. 148; VAN UYTFANGHE, Éléments, S. 151f.; zu den Evangelien THEISSEN, S. 199f.; zur Vita Martini LUCK, S. 238; zur Vita Ambrosii PELLEGRINO, Paolino, S. 10; 19f. Demnach tritt die Wendung *per idem tempus* in letzterer 13mal an den Kapitelanfängen auf.

178 V. S., c. 6; 26; 25; 40; 14; 16; 12.

179 V. S., c. 8; 9; 18; 35; 39; 13; 30; 38.

180 V. S., c. 24; 42; 34; 41; 28; 5; 10 (während das *igitur* in c. 23 eine echte Verbindung herstellt, spielt es in c. 17 nur eine untergeordnete Rolle, da die Anknüpfung hier durch das *talibus . . . muneribus opulentus* vollzogen wird).

181 S. unten S. 71f. und Anm. II, 187.

Ähnlich künstlich sind die Verknüpfungen auch der beiden darauf folgenden Kapitel. Die Erzählung in c. 8 beginnt mit einem ganz allgemein gehaltenen Hinweis auf die divinatorischen Fähigkeiten des Severinus und der Feststellung, der Heilige habe sich mit besonderem Eifer für den Loskauf Gefangener aus der Knechtschaft eingesetzt. Offensichtlich sucht Eugippius mit dieser Wendung die neue Episode mit dem vorhergehenden Kapitel zu verbinden, in dem von der wunderbaren Befreiung gefangener Römer und zweier Goldschmiede durch das Verdienst des Severinus die Rede war. Im nächsten Satz stellt der Verfasser jedoch fest, Severinus habe sich »nämlich« überaus eifrig dafür verwendet, den unter der Botmäßigkeit der Barbaren Stehenden ihre angestammte Freiheit wieder zu verschaffen. Es sieht also fast so aus, als wolle er ein neues Thema ankündigen und habe dabei ganz vergessen, daß gerade dieses Thema bereits im vorhergehenden Abschnitt behandelt wurde. In folgenden ist dann aber gar nicht von dem in den ersten Sätzen angestimmten Motiv die Rede, vielmehr schildert Eugippius ein Offenbarungswunder, die Auffindung der Reliquien, wobei lediglich eine der handelnden Personen als ein mit seiner Familie von Severinus aus der Sklaverei Freigekaufter vorgestellt wird[182]. Lediglich an dieser Stelle läßt sich eine schwache Beziehung zu dem auch im vorhergehenden Kapitel behandelten Thema der Gefangenenbefreiung ausmachen.

Ganz ähnlich steht es um die Einleitung des nächsten Kapitels. Auch hier führt der Verfasser einen von dem Heiligen aus den Händen der Barbaren freigekauften Mann, den Klosterpförtner, als handelnde Person ein. Zweifellos möchte er damit wiederum eine Verbindung zu dem Leitthema herstellen, obwohl in der Folge auch in diesem Kapitel ein ganz anderes Motiv behandelt wird, nämlich ein weiteres Offenbarungswunder.

Unter den noch verbliebenen Fällen erweist sich auch die Anknüpfung von c. 17 als ein künstlich hergestellter Bezug ohne sachliche Begründung, obwohl das *igitur* zunächst den Anschein erweckt, als ob ein im vorigen Kapitel behandeltes Thema Ausgangspunkt der neuen Erzählung bilde. Nachdem Eugippius dort eine Totenerweckung dargestellt hatte, weist er plötzlich auf die Fürsorge des Heiligen für Gefangene und Bedürftige hin, um daraufhin dann das von Severinus eingerichtete Naturalsteuersystem zu beschreiben und damit eine Erzählung von der Bestrafung der Stadt Tiburnia zu verbinden, die bei der Ablieferung säumig war.

So bleibt denn zum Schluß nur eine geringe Zahl von Kapiteln, die thematisch einen im vorhergehenden Abschnitt aufgenommenen Faden direkt weiterspinnen[183]. Wie sich jedoch bei eingehender Betrachtung erweist, stellen auch diese Berichte trotz innerer Beziehung zu vorher erzählten Episoden in der Regel jeweils eine in sich abgeschlossene Geschichte mit einer ganz bestimmten hagiographischen

182 V. S., c. 9: ... *studiosius etenim insistebat barbarorum dicione vexatos genuinae restituere libertati* ...

183 V. S., c. 2; 23 (vgl. dazu jedoch unten S. 189f.); 28; 31; 43–46. Zur Komposition der Evangelien nach übergreifenden Gesichtspunkten s. THEISSEN, S. 211ff. Zum folgenden vgl. unten S. 111ff.

Pointe dar. So schildert c. 2 trotz thematischer Beziehung zu c. 1 die wunderbare Vertreibung einer germanischen Besatzung, c. 23 eines der Reliquienauffindungsmirakel, das in c. 22 angekündigt worden war, c. 28 das Ölvermehrungswunder, das in den allgemeinen Zusammenhang der Räumung der oberen Donauorte gehört, c. 31 die demselben Bereich zuzuordnende jedoch in sich selbständige Erzählung von dem Zusammentreffen des Heiligen mit Feletheus vor Lauriacum, während lediglich die c. 43 und 44 in einer fortlaufenden Erzählung die Ereignisse um den Tod des Heiligen bis zu dessen Überführung nach Italien zusammenfassen. Dies dürften die einzigen Abschnitte sein, denen nicht in sich geschlossene Episodenerzählungen, sondern lebendige unmittelbare Erinnerungen zugrundeliegen, die durch den Prozeß der Legendenbildung noch nicht sehr stark entstellt waren. Auch hier ist wiederum eine auffällige Parallele zu der Evangelienüberlieferung festzustellen, wo ebenfalls die durchgehende Wiedergabe des Passionsgeschehens sich deutlich von dem übrigen ursprünglich in kleinen Einheiten isoliert überlieferten Stoff abhebt[184].

Einen weiteren Hinweis auf den Charakter der den Inhalt der einzelnen Kapitel bildenden Geschichten als ursprünglich isoliertem und in mündlicher Überlieferung ausgeformtem Erzählgut bietet die Verschiedenheit und Unausgewogenheit der einzelnen Kapitel nach Länge und inhaltlichem Gewicht. So stehen insgesamt 18 Kapitel mit 15 und weniger (bis zu 6) Zeilen (Knoell-Ausgabe) 19 Kapiteln von jeweils 30 und mehr (bis zu 73) Zeilen Länge gegenüber, während nur 9 Kapitel einen mittleren Umfang von 16–30 Zeilen aufweisen[185].

Diese auffällige Uneinheitlichkeit der Kapitel nach Umfang und Inhalt, die einzelnen Erzählungen das Aussehen knapper Anekdoten, anderen das längerer Lebensausschnitte verleiht, zeugt einerseits für den heterogenen Ursprung nicht nur des Stoffes, sondern auch der Erzählungen als solcher, andererseits spricht sie wiederum für die Zuverlässigkeit des Autors bei der Wiedergabe des ihm überkommenen Materials, das er im einzelnen nicht mehr sehr stark umgeformt haben kann.

Wenn nun die Frage gestellt wird, nach welchen Gesichtspunkten der Autor die einzelnen Episodenerzählungen in der Vita einander zugeordnet hat, wird auch der unbefangene Leser schon das chronologische Prinzip als dominierenden Faktor der Stoffanordnung erkennen[186]. Dies bestätigt am überzeugendsten eine Bemerkung

184 DIBELIUS, S. 21f.; 178ff.; BULTMANN, Synopt. Trad., S. 297ff.

185 Vgl. oben Anm. I, 49; BULST, S. 27. Oie Unterschiede in Umfang und Kompositionstechnik der einzelnen Kapitel fallen AIGRAIN, S. 171 auch bei den Sammlungen der ägyptischen Mönchserzählungen der Historia monachorum und Historia Lausiaca auf. Sie fordern wiederum auch den Vergleich mit den heterogenen Formen des Traditionsguts der Evangelien heraus, bei dem nach DIBELIUS Paradigmen, Novellen und Legenden, nach BULTMANN Apophthegmata, Logien, Wundererzählungen und Legenden zu unterscheiden sind.

186 Zum Prinzip der chronologischen Stoffanordnung in der spätantik-christlichen Biographie s. HOSTER, S. 120; 141; BORIUS, S. 9; 42; bei den Evangelien des Mt. und Lc. s. THEISSEN, S. 221ff.; vgl. aber unten S. 147ff.; 156ff.; 159ff. u. passim.

in c. 6, auf die wir bereits oben hinwiesen. Eugippius spricht dort von dem Ansehen, das Severinus durch die Heilung des Sohnes der rugischen Witwe bei den Germanen erworben hatte, um dann hinzuzufügen, »auch schon vor diesem Ereignis« hätten gewisse Germanen – unter ihnen Odoaker – die auf dem Wege nach Italien waren, Severinus aufgesucht[187]. Demnach fühlt sich der Autor hier verpflichtet, einen Verstoß gegen das Prinzip der chronologischen Folge der Berichte als solchen zu kennzeichnen. Zugleich gibt er zu erkennen, daß bei ihm oder dem Kreis der noch lebenden Augenzeugen bestimmte Vorstellungen von der zeitlichen Folge der Ereignisse noch vorhanden sind, selbst wo es sich wie bei der hier ausgesprochenen Heilung des rugischen Jünglings um einen Vorgang handelt, der an sich durch keinen chronologischen oder lokalen Bezug näher zu fixieren ist.

Ein weiterer offener Verstoß gegen die Chronologie läßt sich in c. 22 ausmachen. Als die Bürger von Batavis-Passau Severinus darum ersuchen, ihnen eine Handelslizenz bei dem Rugierkönig zu erwirken, weist der Heilige dieses Ansinnen mit der Begründung zurück, ihre Stadt werde in Kürze wie die stromaufwärts gelegenen Ortschaften von ihren Bewohnern verlassen sein. Tatsächlich hören wir aber von der Räumung des oberhalb von Batavis gelegenen Uferkastells Quintanis-Künzing erst in c. 27, wo auch die endgültige Aufgabe von Batavis geschildert wird. Die erwähnte Äußerung des Severinus in c. 22 erweist sich im übrigen auch dadurch als Anachronismus, daß sie mit der Weissagung an die Priester der neuerrichteten Johanneskirche von Boiotro-Beiderwies (Innstadt) verknüpft ist, der heilige Johannes werde selbst für die Weihe seiner Basilika Sorge tragen. Diese Prophezeiung, die durch die wunderbare Reliquienauffindung in c. 23 ihre Erfüllung findet, widerspricht offensichtlich jener anderen von der baldigen Verödung der Orte an der Innmündung, da eben dieses Argument gleichzeitig die Absage begründet, die Severinus den Priestern erteilt, als diese Reliquien für die Kirchenweihe beschaffen wollen. Statt der erwarteten Vernichtung der Städte an der Innmündung hören wir in c. 22 von dem Überfall des Hunimund, der zwar die Besatzung von Batavis niedermetzelt, doch damit keineswegs das Ende herbeiführt. Die Bürger von Batavis sind vielmehr noch in c. 27 imstande, ein Belagerungsheer der Alemannen in die Flucht zu schlagen.

So liegt denn die Vermutung nahe, daß Voraussagen des Severinus über den drohenden Untergang der Donaustädte, wie sie Eugippius auch an anderen Stellen wiedergibt, hier am falschen Platz in die Überlieferung eingeschoben wurden. Diese Folgerung findet noch eine weitere Stütze, da auch die Weissagung von der wunderbaren Auffindung der Reliquien und deren Erfüllung in c. 23 kaum ursprüngliche Tradition sein kann, weil die Reliquienübertragung von c. 23 sich bei näherem Zusehen als Dublette zu der von c. 9 erweist. Die widersprüchliche und ungeglättete Form der Darstellung zeugt nun nicht nur dafür, daß eine Primärtradition durch spätere Schichten überlagert und mit anderen chronologisch nicht mehr fixierbaren Überlieferungen kontaminiert wurde, sondern auch, daß der Stoff dem Autor be-

187 V. S., c. 6,6: . . . *etiam ante hoc factum quidam barbari . . . ad eum . . . deverterunt.* c. 7. *Inter quos et Odoacer . . .*

reits in dieser Fassung vorgelegen haben muß. Da wir kaum mit Widersprüchlichkeiten dieser Art rechnen könnten, wenn Eugippius selbst für die Verfälschung der Überlieferung verantwortlich wäre, zeigt sich hier wiederum, mit welcher Zuverlässigkeit Eugippius die ihm vorliegende Tradition wiedergegeben hat. Die in den cc. 22 und 23 festgestellten Anachronismen können deshalb auch nicht als Argument gegen den im Prinzip chronologischen Aufbau der Vita ins Feld geführt werden[188].

Zahlreiche von der Forschung bereits angemerkte Indizien belegen in überzeugender Weise die Orientierung der Vita Severini an einem chronologischen Faden[189]. Der Rugierkönig Flaccitheus tritt in c. 5 auf, gegen Ende des Kapitels wird von seinem Tod berichtet. In c. 8 erscheint sein Sohn Feletheus als Nachfolger in der Herrschaft. Dessen Sohn Friderich ist zu dieser Zeit noch ein Kind, in c. 44 dagegen nach dem inzwischen erfolgten Tod des Severinus ein erwachsener Mann. In c. 7 zieht der Skirenfürst Odoaker nach Italien, in c. 32 hat er die Königsherrschaft an sich gerissen. In c. 21 fungiert Paulinus noch als Presbyter, in c. 25 bereits als Bischof von Tiburnia. In den cc. 19,22,24,25 wird die ständig zunehmende Bedrohung der oberen Donauorte sichtbar, die cc. 27,28,30,31 schildern ihre etappenweise Räumung.

Gleichwohl hat der Verfasser nicht alle von ihm berichteten Ereignisse um Severinus in den von ihm offenbar künstlich hergestellten Ablauf der Zeitfolge eingeordnet. In den cc. 33–38 ist sozusagen als Nachtrag eine Reihe von Episoden hinzugefügt, die Eugippius offenbar bewußt aus dem chronologischen Zusammenhang herausgelöst hat, denn zumindest ein Teil davon schien ihm zeitlich durchaus bebestimmbar zu sein[190]. Das in c. 35 geschilderte Vorkommnis muß vor 470 angesetzt werden, da der hier auftretende Mönch Bonosus anschließend, wie Eugippius sagt, noch fast 40 Jahre lebte und inzwischen verstorben war, und der Vorfall in Boiotro in c. 36 gehört in die Zeit vor der Räumung dieses Ortes, die schon im Zusammenhang mit den in c. 27 dargestellten Ereignissen abgehandelt wurde. Bei den Erzählungen dieses Nachtrags handelt es sich mit der einzigen Ausnahme des Offenbarungswunders in c. 37 um Heilungswunder. Wenn wir freilich die cc. 33 und 34, die keinen bestimmten Zeitbezug enthalten, noch an die chronologische Folge des Hauptteils anschließen, ließen sich die restlichen cc. 35–38 gut dem gemeinsamen Thema vom Verhältnis des Severinus zu seinen Mönchen unterordnen, das auf den Schlußteil, den Tod des Heiligen inmitten der Seinen, überleitet[191].

188 S. unten S. 147ff.

189 PELLEGRINO, Commemoratorium, S. 7; NOLL, Eugippius, S. 16; BIELER, St. Severin, S. 8; BALDERMANN I, S. 147ff.; CAPOVILLA, S. 403; VÁCZY, S. 42ff.; 50; VAN UYTFANGHE Éléments, S. 151f.; BÓNA, Vita Severini, S. 265ff. Letztere wichtige ungarische Veröffentlichung war mir nur dank der freundlichen Übersetzungshilfe von Prof. Th. Köves-Zulauf (Marburg) zugänglich.

190 PELLEGRINO, Commemorat. S. 10f.

191 Vgl. AIGN II, S. 13. Einen ähnlichen aus der chronologischen Ordnung ausgegliederten Anhang von Wundern enthält auch die Ambrosiusvita des Paulinus, c. 42–44; vgl. dazu auch PELLEGRINO, Commemorat., S. 11.

Ein sachliches Ordnungsprinzip scheint auch sonst mitunter neben das chronologische zu treten[192]. So handelt es sich in den cc. 5–8 um die Beziehungen des Severinus zu den Germanen, denen auch der erste Teil von c. 4 noch zugeordnet werden könnte. Die cc. 8 und 10 sind andererseits durch das gemeinsame Thema der Gefangenenbefreiung verbunden, und vielleicht ist es diesem Gesichtspunkt zuzuschreiben, wenn Eugippius auch zu Beginn des c. 9 einen derartigen Zusammenhang künstlich herstellt, obwohl das in diesem Abschnitt behandelte Ereignis selbst damit nichts zu tun hat[193]. Auch die cc. 17 und 18 sind thematisch als Einheit zu sehen, weil hier hintereinander von der Bestrafung zweier bei der Zehntenabgabe säumiger Städte die Rede ist. Möglicherweise tritt an dieser Stelle die zeitliche Einordnung hinter dem sachlichen Prinzip zurück. Auch die in den cc. 19–31 mit Unterbrechung in den cc. 21,23,26,29 geschilderte zunehmende Bedrohung des Ostalpenraumes und die schrittweise Räumung der oberen Donauorte könnte unter einem derartigen sachlichen Gesichtspunkt gesehen werden. Dennoch dürfte die nur in Ansätzen und keineswegs konsequent durchgeführte Anordnung nach sachlichen Kategorien das in der Vita dominierende chronologische System nicht grundsätzlich in Frage stellen[194].

Neben dem chronologischen und dem sachlichen Ordnungsprinzip hat Pellegrino auch eine Gliederung nach lokalen Gesichtspunkten bemerken wollen[195]. Dies kann nicht von vornherein von der Hand gewiesen werden. Während die ersten beiden Kapitel Asturis und Comagenis, Orte an der pannonischen Grenze beiderseits des Wiener Waldes, betreffen, weilt Severinus in der Folge in Favianis, vermutlich dem heutigen Mautern, einem Donauort, der ca. 50 km weiter im Westen liegt. Hier richtet er sich ein, hier gründet er ein Kloster, hier befindet sich nicht weit vom Ort entfernt auch die Zelle, in die er sich mitunter zur Kontemplation zurückzieht[196]. Bei Favianis hält sich Severinus offenbar auch während der Ereignisse auf, die in den nächsten Abschnitten bis einschließlich c. 10 mitgeteilt werden.

Mit c. 11 wechselt sowohl Thema als auch Szene, die bis einschließlich c. 14 folgenden Episoden spielen im Raum von Iuvavum-Salzburg, von wo aus der Erzähler in den cc. 15 und 16 an die obere Donau bei Quintanis überschwenkt. Ein sachlicher

192 Vgl. dazu auch BALDERMANN I, S. 149ff.; BIELER, St. Severin, S. 8; 35; PELLEGRINO, Commemoratorium, S. 7ff. Zu den Evangelien s. THEISSEN, S. 208ff. Zum kategorisierenden Prinzip der suetonischen Biographie s. LEO, S. 2ff.; 15f. u. passim; LUCK, S. 230ff.

193 S. dazu unten S. 146ff.

194 Vgl. aber meine Bemerkungen S. 71f. und S. 76.

195 PELLEGRINO, Commemoratorium, S. 7ff.; vgl. auch AIGN II, S. 13; BIELER, St. Severin, S. 8; VÁCZY, S. 42ff.; 50; VAN UYTFANGHE, Éléments, S. 153f.

196 Das Kloster *(monasterium)* von Favianis wird erwähnt in V. S., c. 4,6; 6,1; 9,3; 10,1; 23,1; 25,1; 31,6; 35,2; 44,3. In 22,4 wird es als *maius monasterium* bezeichnet, zweifellos, um es von den andern Gründungen zu unterscheiden. Von diesen erscheint jedoch nur die kleine Mönchsniederlassung in Boiotro einmal c. 36,1 als *monasterium*, sonst als *cellula*. Die Eremitage des Eugippius bei Favianis, ebenfalls *cellula* genannt, wird c. 4,6; 7,1; 8,2; 10,2 erwähnt. In c. 39,1 u. 42,2 heißt offenbar auch das Kloster in Favianis *cellula*. Vgl. dazu auch unten S. 180f.

Gesichtspunkt läßt sich hier nicht ausmachen, wenn wir davon absehen, daß bei den hier geschilderten Wundern in höherem Maße als sonst magische Züge hervortreten[197]. Dagegen läßt die auch hier beachtete chronologische Folge in Zusammenhang mit der scheinbaren Gruppierung nach topographischen Grundsätzen den Schluß zu, daß Severinus während der in diesem Abschnitt geschilderten Ereignisse längere Zeit in den oberhalb der Wachau gelegenen Gebieten Ufernorikums und der rätischen Restprovinz an der Donau zugebracht hat. Dafür spricht auch eine Nachricht, nach der der Heilige sich offenbar auch in Iuvavum-Salzburg eine *cellula* eingerichtet hat, von der wir sonst freilich nichts wissen[198].

Den offenbar nach sachlichen Gesichtspunkten geordneten cc. 17 und 18 können wir keine Hinweise auf einen bestimmten Aufenthaltsort des Severinus entnehmen. Erst die Ereignisse der cc. 19–22 lassen sich wieder mit des Severinus unmittelbarer Anwesenheit in Zusammenhang bringen. Sie sind einwandfrei bei Batavis-Passau zu lokalisieren, wo Severinus in Boiotro-Innstadt wiederum eine Mönchsniederlassung gegründet hat[199]. In c. 22 hören wir, daß Severinus sich genötigt sieht, sein Klösterchen in Boiotro zu verlassen, um wieder nach Favianis in sein Hauptkloster, das *maius monasterium* zurückzukehren. Hier ist er offenbar in der folgenden Zeit während der in c. 22–26 erzählten Episoden zu finden, doch nehmen die cc. 24 und 27 wieder auf den oberen Donauraum Bezug. Vor allem letzteres setzt wieder die Anwesenheit des Severinus in Batavis voraus, die vermutlich durch die zunehmende Bedrohung der Orte an der oberen Donau veranlaßt wurde.

Die cc. 28–31 zeigen Severinus dann bei Lauriacum, wo er der von Vertreibung, Hunger und feindlichen Angriffen heimgesuchten Bevölkerung Hilfe bringt, bis der Abzug der Flüchtlinge in das unter rugischem Schutz stehende Restgebiet der Uferprovinz zwischen Wachau und Wiener Wald auch Severinus dazu veranlaßt, endgültig nach Favianis-Mautern zurückzukehren. Hier empfängt er dann offenbar den Brief Odoakers, von hier aus kommt er möglicherweise noch einmal nach Comagenis-Tulln, um das in c. 33 erzählte Heilungswunder zu vollbringen, hier stirbt er schließlich.

Wie dieser Überblick zeigt, widerspricht die Gliederung nach topographischen Gesichtspunkten dem chronologischen Prinzip nicht nur nicht, sondern bestätigt es geradezu. Wenn Severinus seinen Standort jeweils zum Schwerpunkt des Geschehens verlagerte und an verschiedenen Plätzen Zellen bzw. Mönchsniederlassungen sozusagen als Stützpunkte eingerichtet hat, ergäbe die Ordnung der Fakten nach dem Prinzip der zeitlichen Folge eine Art Itinerar des Severinus während seines

197 S. unten S. 108f.

198 V. S., c. 14,1: . . . *eiusdem loci quandam mulierem . . . ante ostium cellulae sancti viri . . . deposuere* . . . Vgl. dazu auch unten S. 180f.

199 Das Kloster in Batavis-Boiotro wird c. 36,1 *monasterium*, c. 19,1; 20,2 und 22,1 ebenfalls *cellula* genannt, wobei die Erwähnung in c. 20,2 *in cellula sua* möglicherweise eine für Severinus allein bestimmte Zelle meint. Die in c. 19,1 genannte *cellula* in Batavis ist zweifellos mit der in c. 22,1 *extra muros oppidi Batavini in loco nomine Boiotro trans Henum fluvium* erbauten identisch, wie schon die Übereinstimmung des Wortlauts nahelegt, s. auch unten S. 150f. u. 180f.

Wirkens im rätisch-norischen Donauraum. Voraussetzung bleibt in jedem Fall, daß Eugippius ein chronologischer Faden zur Verfügung stand, an dem er die einzelnen Episoden aufreihen konnte. Der autarke Charakter der meisten Erzählungen, die wie wir sahen, vielfach ohne Schaden für den Zusammenhang der Darstellung aus dieser herausgelöst oder ebensogut vermehrt werden könnten, zeugt dafür, daß es sich dabei um ein sekundäres Ordnungsprinzip handelt. Die chronologische Ordnung kann erst nachträglich künstlich hergestellt worden sein.

Neben den Leitgedanken der zeitlichen Folge tritt nun aber ein statisch beschreibendes Element, das die chronologische narratio durchdringt, seinerseits gliedernde Fixpunkte setzt und das biographische Schema wieder stärker zur Geltung bringt. Während die ersten Kapitel nach der oben erwähnten einleitenden Gegenüberstellung des Treibens der Söhne Attilas nach dessen Tode und dem Auftreten des heiligen Severin von c. 1,2 bis c. 4,5 eine durch die üblichen Anknüpfungen wie *eodem tempore* und *per id(em) tempus* ausgedrückte chronologische Einheit darstellen, hebt sich der zweite Teil von c. 4 von der zuvor dominierenden narrativen Struktur wie ein Exkurs deutlich ab.

Nachdem Severinus in der einleitenden Satzperiode von c. 1 nur knapp vorgestellt worden war, wird nun in einem längeren Abschnitt c. 4,6–12 ohne irgendeinen temporalen Bezug rein deskriptiv der Lebenswandel Severins als höchste Vollendung in der Askese geschildert. Insbesondere beschreibt der Autor dabei die Spannung zwischen der Sehnsucht des Heiligen nach der Anachorese und den häufigen Ermahnungen Gottes, seine »Gegenwart den geplagten Menschen nicht zu versagen«. Auch die Schilderung der asketischen Übungen, seiner *abstinentia* in Nahrung und Kleidung, das wunderbare Beispiel seiner *humilitas* hat in diesem beschreibenden Abschnitt die Funktion, stilistisch ebenso wie inhaltlich ein Gegengewicht gegen die erzählende Darstellung zu bieten, die Severinus immer wieder als die in verantwortlicher Funktion handelnde Persönlichkeit schildert.

Ein ähnlicher biographisch-charakterisierender Abschnitt schließt sich c. 9,4 ohne scharfe Zäsur an die Erzählung von der wunderbaren Auffindung der Reliquien des Gervasius und Protasius an. Eugippius berichtet zunächst, Severinus habe das ihm angebotene Bischofsamt abgelehnt, und begründet dies wiederum mit der asketischen Grundhaltung des Heiligen. Diesmal beschreibt nun freilich der Autor nicht direkt die Handlungsweise des Heiligen, sondern schildert diesen indirekt, indem er ihn eine mahnende Ansprache an seine Mönche halten läßt.

Eine weitere Zäsur im narrativen Kontext bildet der erste Teil des c. 17,1–3[199a]. Wiederum ohne zeitlichen Bezug zeichnet der Verfasser hier die rein karitative Seite der Tätigkeit des heiligen Severin in seiner Fürsorge für Gefangene und Arme, der er sich *ingenita sibi pietate* hingab. Wieder wird die Askese des Heiligen *mirabili abstinentia* im Fasten und Ertragen von Kälte hervorgehoben, freilich um dadurch seine Menschenliebe nur noch mehr zu unterstreichen: Am eigenen Körper spürte er Hunger und Frost der Armen. Der Übergang zum Bericht von der Säumigkeit der Bürger Tiburnias bei der Ablieferung der Spende und deren Bestrafung ist hier fließend.

199a S. dazu VAN UYTFANGHE, Éléments, S. 154.

In der Folge wird die Reihe der Wundererzählungen nicht mehr unterbrochen. Erst unmittelbar vor Beginn des Schlußabschnitts stellt Eugippius noch einmal Tageslauf und Tugenden des Heiligen deskriptiv dar, dabei durchaus dem typischen Schema der Heiligenbiographie folgend. Er betont vor allem des Severinus Ausdauer *in orationibus vel abstinentia* und weist auf die Eigenschaften hin, die ihn besonders auszeichneten, die Gabe der Weissagung, des Hellsehens und die ihm verliehene Gnade, Leiden aller Art heilen zu können. Ganz knapp umreißt der Autor in der herkömmlichen Art der Asketenviten Kleidung und Lebensgewohnheiten.

Mit diesem Abschnitt ist der Übergang zum Schlußteil vollzogen, der (c. 40–46) gemäß dem konventionellen Schema die Vorgeschichte des Todes mit der Regelung der weltlichen Angelegenheiten (c. 40 und 42), die Voraussage des Sterbetages (c. 41), die Abschiedsrede am Totenbett, Tod und Beisetzung, ferner an das Lebensende sich unmittelbar anschließende Ereignisse, die Überführung des Leichnams an seinen letzten Ruheort (c. 44), sowie eine Anzahl von Wundern am Sarge des Heiligen bringt. Von der direkten Ansprache am Sterbebett abgesehen ist auch dieser Teil erzählend, reflektierende Partien im Stile der laudatio und consolatio finden sich nicht.

Wir können demnach feststellen, daß Eugippius eine Anzahl perikopenartiger Erzählungen über die Taten des heiligen Severin in einen biographischen Rahmen gebracht hat, indem er sie durch den einen Prolog ersetzenden Begleitbrief an Paschasius und den nach biographischer Manier aufgebauten Schlußteil einfaßte und durch die jeweils an entscheidenden Wendepunkten eingefügten beschreibenden Abschnitte, die im wesentlichen das Leitmotiv der Askese variieren, verklammerte[200]. In die prinzipiell chronologische Anordnung des narrativen Kontextes versucht der Autor dadurch Abwechslung zu bringen, daß er weitere Elemente der Aufgliederung einführt. Zuweilen überschneiden sich sachlich gruppierende Gesichtspunkte mit dem chronologischen Ablauf der Darstellung, ohne diesen grundsätzlich aufzuheben.

Demnach bestätigt sich, daß der Autor das überlieferte Erzählgut zwar nicht tiefgreifend verändert hat, die Vita als Ganzes jedoch eine vom künstlerischen Gestaltungswillen des Autors geformte und in sich abgerundete Heiligenbiographie der im wesentlichen von Hieronymus und Sulpicius Severus für den lateinischen Westen entwickelten Gattung darstellt.

4.

Idealtypische Züge im Severinbild der Vita

Wenn Eugippius sich in der Komposition der Vita Severini dem konventionellen Schema der frühchristlichen Biographie verpflichtet fühlt, so präjudiziert dies doch in keiner Weise die Form seiner Persönlichkeitsdarstellung. Ausdrücklich bekennt er sich zu einer Konzeption, welche die asketisch-monastische Bewegung aufgrund

200 S. oben Anm. 149.

von Vorstellungen entwickelt hat, die auf die kanonischen und apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten zurückgehen. Danach verwirklicht sich das christliche Ideal der Vollkommenheit allein in der Gnade Gottes, die sich sichtbar in der Fähigkeit, Wunder zu vollbringen, manifestiert. Freilich führt auch diese Auffassung nicht zu einer absolut uniformen Vorstellung von Heiligkeit, sondern entwickelt ihrerseits eine Anzahl von Idealtypen, die der Registrierung individueller Züge einen gewissen Spielraum lassen. Diese Elemente spielen aber nur insoweit eine Rolle, als sie sich dem Rahmen der gegebenen hagiographischen Intention anpassen und in diese – mehr oder weniger umgeformt – einfügen lassen.

Bevor wir nun näher auf die Fragen eingehen können, wie weit dieser Vorgang der Auswahl und Umgestaltung historischer Gegebenheiten, der typologischen Stilisierung der vorliegenden Überlieferung sich in der mündlichen Tradition oder erst bei der schriftlichen Fixierung abspielt, wieweit er sich bewußt oder unbewußt vollzieht und wieweit dabei noch historische Wirklichkeit faßbar bleibt, wird es angebracht sein, die in der Schilderung der Persönlichkeit des Severinus bei Eugippius auszumachenden idealtypischen Vorstellungen zu umreißen und dabei das jeweilige Gewicht der einzelnen Züge im Gesamtrahmen der Darstellung hervorzuheben.

Wenden wir uns zunächst den stehenden Beiwörtern zu, die als Appositionen oder Attribute in stereotypen Wendungen unermüdlich die Qualität der Heiligkeit bei Severinus unterstreichen. Niemals gebraucht Eugippius den Namen seines Helden ohne eine entsprechende Beifügung, sofern er den Namen des Heiligen nicht überhaupt durch eine der gängigen Bezeichnungen, welche die Eigenschaft des Gottesknechtes ausdrücken, ersetzt. Demnach tritt nach unsern Ermittlungen zu dem Namen Severinus in Begleitschreiben, Kapitelüberschriften und eigentlichem Text der Vita insgesamt 25mal das Attribut *sanctus*, 17mal *beatus*, 4mal *beatissimus*, 2mal *sanctissimus*[201]. Ohne Namensnennung tritt Severinus 37mal als *vir Dei*[202], je 19mal als *servus Dei* und *Dei famulus*[203], 15mal als *sanctus vir*, 11mal als *homo Dei*, je 8mal als *beatus vir* oder schlichtweg als *sanctus*, 6mal als *famulus Christi* auf[204]. Daneben

201 *Sanctus Severinus:* Eug. Ep. 2; 3; V. S., Capit. 8; c. 8,1; 11,1; 12,1; 14,3; 15,2; 16,6; 18,1; 19,4; 20,2; 21,1; 26,1; 28,1; 31,2; 6; 34,1; 36,4; 42,1; 44,4; 46,4; *Beatus Severinus:* Eug. Ep. 1; 10; V. S., Capit. 1; c. 4,6; 10,1; 17,1; 19,1; 22,1; 27,1; 29,1; 33,1; 35,1; 40,1; 44,1; 5; 46,1. *Beatissimus Severinus:* V. S., c. 3,2; 5,1; 38,1; 41,1; *sanctissimus Severinus:* V. S., c. 23,1; (1,1). Vgl. dazu BALDERMANN, Diss., S. 20ff., dessen Angaben jedoch nicht alle Stellen erfassen.

202 *Vir Dei:* Eug. Ep. 9; V. S., Capit. 6; 9; 18; 29; 33; c. 2,1; 4,1; 5,2; 3,6; 2; 3; 7,1; 8,2; 9,2 (2×); 10,1; 2; 11,2; 2,3; 12,7; 13,1; 16,1; 17,3; 4; 22,3; 34,1; 3; 25,2; 26,2; 27,2; 28,2; 29,2; 4; 30,5; 36,4; 40,2; vgl. dazu PENCO, passim.

203 *Servus Dei:* Eug. Ep. 9; V. S., Capit. 15; 19; 32 (2×); c. 3,3; 8,2; 4; 6; 23,1; 2; 24,3; 25,1; 29,4; 30,1; 4; 31,3; 35,2; 40,3; *Dei famulus:* V. S., Capit. 16; 28; c. 1,3; 4; 5; 4,3; 4; 6,5; 9,1; 12,3; 16,3; 17,4; 19,3; 24,2; 31,1; 41; (Eug. Ep. 6; c. 1,1; 38,2).

204 *Sanctus vir:* Eug. Ep. 5; V. S., c. 2,2; 6,1; 8,1; 11,2; 14,1; 16,6; 22,3; 25,1; 26,1; 27,2; 30,5; 32,2; 44,3; 45,1; *Homo Beatus vir:* Eug. Ep. 10; V. S., Capit. 39; c. 16,4; 21,1; 22,2; 28,3; 34,2; 44,6. *Sanctus:* V. S., c. 19,2; 22,3; 4; 32,1; 40,4; 44,6; 7; 46,1; *Famulus Christi:* V. S., c. 22,5; 23,2; 28,5; 30,3; 5; 42,3.

finden sich die Bezeichnungen *Christi servus* 3mal, *servus domini*, *fidelis servus* und *beatissimus vir* je 1mal[205].

Lediglich in direkter Rede tauchen ausnahmsweise Titulierungen auf, die einer ganz anderen Kategorie zuzuweisen sind. So wird Severinus von dem vornehmen Presbyter Primenius, der zum engeren Gefolge des letzten Heermeisters und Patricius Orestes gehörte, einmal als *domine sancte* angesprochen, während der Kommandant der Limitantruppe von Favianis, der Tribun und spätere Bischof Mamertinus, ein andermal die substantivische Anredeform *Tua veneratio* gebraucht[206]. Diese im Sinne der hagiographischen Konzeption atypischen Benennungen, auf die wir unten näher eingehen werden, lassen die einseitige Typisierung der Gestalt des Severinus durch Eugippius erst recht sichtbar werden. Offensichtlich treten in diesen nur bei prominenten Vertretern der weltlichen oder geistlichen Hierarchie gebrauchten Anredeformen Auffassungen von der Stellung des Severinus zutage, die sich mit der, die uns Eugippius vermitteln will, kaum vereinbaren lassen.

Die Einseitigkeit der Sicht des Eugippius verrät sich nun keineswegs nur in den stereotyp gebrauchten Epitheta, sondern vor allem auch in der Zeichnung des Persönlichkeitsbildes selbst, bei der ganz bestimmte Züge in den Vordergrund treten, die für das Heiligenideal in der fraglichen Epoche charakteristisch sind. Die besondere Rolle, die Eugippius der asketischen Komponente in seinem Bild des Severinus zuweist, offenbart sich schon im Begleitbrief an Paschasius, wo der Autor den Heiligen selbst für das monastische Ideal der *nativitas caelestis* eintreten läßt. Demnach war für Severinus selbst das frühere Leben in der Welt, ja seine irdische Herkunft, sozusagen ausgelöscht[207].

Auch später legt Eugippius dem Heiligen an verschiedenen Stellen ähnliche Absagen an die diesseitige Welt in den Mund. Als der Heilige c. 9 das ihm angetragene Bischofsamt ablehnt, erläutert er den Mönchen seine Lehre und ermahnt sie eindringlich, den Fußstapfen der heiligen Väter, d.h. der Wüstenmönche, zu folgen, sich von diesen über den richtigen Lebenswandel unterrichten zu lassen und niemals mehr nach irdischen Genüssen Verlangen zu tragen, da sie doch Eltern und Welt verlassen hätten. Niemals sollten sie rückwärts blicken wie die Frau Loths, deren schreckliches Beispiel er ihnen warnend vor Augen stellt[208].

Ganz stark treten diese Gedanken innerer Weltflucht auch in der Abschiedsrede auf dem Totenbett hervor. Eugippius zitiert dort zunächst die Stelle aus dem Hebräerbrief, in der Abraham als Vorbild des Gehorsams und Gottvertrauens dargestellt wird, weil er auf Gottes Befehl ausgewandert sei, ohne zu wissen, wohin er kommen würde. In dieser Haltung sieht er im Sinne der in der alten Kirche seit Clemens von Alexandrien üblichen Auslegung das Vorbild für die Weltentsagung des Mönchs und leitet daraus die Forderung ab, Glauben und Heiligkeit des seligen Patriarchen in der Verachtung des Irdischen und im Streben nach dem himmlischen Vaterland nachzu-

205 V. S., c. 8,5; 16,3; 31,5; 8,4; 28,3; 5,3.
206 Eug. Ep. 8; V. S., c. 4,2; vgl. dazu unten S. 193f.
207 Eug. Ep. 9; s. auch oben S. 66f.
208 V. S., c. 9,4.

ahmen[209]. Auf dem Totenbett kommt er noch einmal auf diesen Gedanken zurück und fordert, die Lebensführung der Mönche müsse mit dem abgelegten Gelübde übereinstimmen: Da es schon Frevel sei, wenn ein Laie Sünden begehe, um wieviel mehr gelte das für Mönche, die doch vor den Verlockungen der Welt wie vor einer wilden Bestie geflohen seien und Christus allen Begierden vorgezogen hätten[210].

Im Lichte dieser Äußerungen werden die Entschuldigungen des Eugippius, er wisse nichts über Herkunft und Jugend des Severinus, zu einem prinzipiellen Problem, wobei die Frage der literarischen Form oder historischen Glaubwürdigkeit des Autors hinter dem Postulat der asketischen Komponente im Bilde des Severinus zurücktritt. Wenn christliche Biographen der ausgehenden Antike nicht selten Geburtsort und Herkunft des Helden bewußt verschwiegen und auch unmittelbare Schüler es nachdrücklich ablehnten, darüber Aussagen zu machen, taten sie nichts weiter als jenem monastischen Grundprinzip zu folgen, nach dem die Absage an die irdische Welt konkret auch die Aufgabe aller noch so engen menschlichen und insbesondere auch verwandtschaftlichen Beziehungen einschloß.

Gerade dieser Zug wurde vielfach Bestandteil der frühen Mönchserzählungen und Viten. Palladius berichtet, der Mönch Euagrius habe auf die Nachricht, sein Vater sei gestorben, nur geantwortet, sein Vater sei unsterblich. Athanasius hebt hervor, daß sich Antonius nicht mehr an die Vergangenheit erinnern wollte. Bei Theodoret schaut der heilige Markian nur mit Verachtung auf seine hohe Herkunft herab. Der Autor der Fulgentiusvita schildert, wie der Heilige nach Eintritt ins Kloster die von ihm einst heißgeliebte Mutter abwies, als sie ihn besuchen wollte[211].

Nach diesen Beispielen verstehen wir es besser, wenn durch die Entscheidung für das monastische Leben nicht nur die alten Bindungen gelöst wurden, sondern geradezu einer Tabuisierung verfielen, die tatsächlich dazu führen konnte, daß selbst die Brüder nichts mehr über das Vorleben eines der Ihren aussagen konnten oder, falls ihnen noch etwas darüber bekannt war, es aus dem Bewußtsein verdrängten[212]. Jene Tabuisierung der Vergangenheit mußte sich folgerichtig ebenso auf das mündliche Gespräch wie auf die schriftliche Überlieferung auswirken.

Wenn nun auch die völlige Lösung von den irdischen Bindungen in der Regel am Anfang des Weges zur Vollkommenheit stand, so bedeutet dies keineswegs, daß der Asket sich auch körperlich aus der Welt zurückzog. So verficht Sulpicius Severus bei Martin gerade den höheren Wert der Vita activa. Wer mitten im Getriebe des profanen Lebens innerlich von diesem unberührt bleibt, erwirbt sich nach dieser Auffassung um so höhere Verdienste. Der aktive Einsatz für die bedrängte Menschheit ist danach höher zu werten als die strenge Anachorese, sofern sie zum Selbst-

209 V. S., c. 43,2f.; Enc. Ephraem Syr. Sp. 833 A; v. CAMPENHAUSEN, S. 3ff.; NOLL, Eugippius, S. 142; VAN UYTFANGHE, Bible, S. 345f. S. auch oben S. 61ff.

210 V. S., c. 43,6; vgl. VAN UYTFANGHE, Éléments, S. 157.

211 Pall. Hist. Laus. c. 25, Sp. 312 C; vgl. c. 26; Athan. V. Ant. c. 3, Sp. 844 C; Theodoret, Hist. relig. 3, Sp. 1324 D; Ferrand. V. Fulgent. c. IV, S. 25ff. Die Verachtung der Herkunft findet sich freilich auch schon in der Plotinvita des Porphyrios, s. BIELER I, S. 67.

212 Dies ist bei dem Verfasser der Vita Lauteni der Fall. S. oben S. 61f.

zweck wird[213]. Diese gilt vielmehr nach der abendländischen Auffassung, die auch Eugippius wiedergibt, nur als Mittel, um die Vollkommenheit zu erreichen, die ihrerseits das segensreiche Wirken im Kampf um die Seelen der Mitmenschen einschließt.

Es hat nun ganz den Anschein, als ob die Verschmelzung der beiden Ideale bei Severinus nicht ohne starke innere Spannungen abging. Der brennende Wunsch sich völlig von der Berührung mit den Angelegenheiten dieser Welt zu befreien, steht im Widerspruch zu dem mehrfach wiederholten kategorischen Befehl Gottes, den bedrängten Menschen in Norikum Hilfe zu leisten[214]. Wenn Eugippius so häufig unterstreicht, Severinus hätte am liebsten fern von den Menschen ein Einsiedlerleben geführt und sei nur durch göttliche Weisung davon abgebracht worden, erweckt er geradezu den Eindruck, als bedürfe diese Entscheidung der Rechtfertigung.

Auch die Ablehnung der Severinus angetragenen bischöflichen Würde begründet dieser damit, er wolle dem ersehnten Ideal der Anachorese nicht gänzlich abtrünnig werden, zumal er ja auch so Gottes Auftrag erfülle, den so zahlreichen Scharen der Bedrängten zu helfen[215]. Diese Haltung hebt sich deutlich ab von jener affektierten Demut des auf den Bischofsthron Erhobenen, für den es moralisches Gebot war, die ihm übertragene Stellung zunächst abzulehnen, so daß der Hinweis, der Gewählte habe sein Amt nur gezwungen übernommen, zum feststehenden Topos der Bischofsviten geworden ist[216]. Der Gemeinplatz schließt freilich nicht aus, daß in Einzelfällen wie etwa der Wahl Martins zum Bischof von Tours der Widerstand echt war und einer asketischen Grundhaltung entsprach. Dies bezeugen auch Beispiele, in denen Eremiten es strikt ablehnten, ein kirchliches Amt zu übernehmen, da sie darin eine *potestas* sahen, welche ihren monastischen Vorsatz gefährdete[217], eine Haltung, in der sich zugleich auch die starke Spannung zwischen Klerus und Mönchtum insbesondere im 5. Jh. widerspiegelt.

213 Sulp. Sev. Dial. I, c. 24,2ff.

214 Bei Rufinus, Historia monachorum, Sp. 411 A f. befiehlt Gott dem Apollonius ebenfalls, die Wüste zu verlassen und unter die Menschen zu gehen. Bei Theodoret, Hist. relig. 4, Sp. 1340 stimmt Ammian den Eusebius um und veranlaßt ihn, seine Zelle zu verlassen und sich seiner Schüler anzunehmen; vgl. auch VAN UYTFANGHE, Bible, S. 347f.

215 V. S., c. 9,4.

216 Vgl. V. S., c. 21,1: . *populorum desideriis, ut credimus, obluctantem dignitas episcopatus ornabit . . . cives . . . coegerunt . . .;* ferner Pont. V. Cyprian. c. 52, S. 110f.; Sulp. Sev. V. Martini, c. 9; V. Hil. Arel. c. 9, S. 88; Poss. V. August. c. 16; Ennod., V. Epiph. 40, S. 89; vgl. Cook, S. 150, dort auch Hinweise auf das Vorkommen dieses Topos in Panegyriken auf heidnische Herrscher.

217 Ennodius, V. Anton., c. 17, S. 187: . . . *sed fugit honorem velut veneni poculum, qui semper potentiam credidit subiacere . . .;* vgl. Pallad. Hist. Laus., c. 56, Sp. 338 A; Theodoret, Hist. relig. 13, Sp. 1402 Cf.; vgl. ebda 17, Sp. 1425 A; V. Pachomii, c. 24, Sp. 245 A; Ennod., V. Epiphan., c. 26, S. 87; V. Eugendi, praef., S. 154. In der cluniazensischen Reformbewegung bricht der Gegensatz zwischen Weltklerus und Mönchtum wieder auf. Abt Odilo lehnt das ihm angetragene Bischofsamt ab, s. Sackur II, S. 304f.; vgl. auch unten Anm. IV, 200.

Der anachoretischen Grundhaltung, die in den erwähnten Zügen zutage tritt, entsprechen die Berichte über asketische Übungen des Severinus. Den ersten Platz nimmt dabei die Fastenpraxis des Heiligen ein. Eugippius berichtet, Severinus habe geglaubt, die Seele falle dem Verderben anheim, wenn der Körper in zu reichlichem Maße gesättigt werde. So nahm denn der Heilige niemals außer an Festtagen vor Sonnenuntergang Nahrung zu sich, und diese einzige Mahlzeit beschränkte er in der vorösterlichen Fastenzeit sogar noch auf einen Tag in der Woche[218]. An anderer Stelle betont Eugippius, wochenlanges Fasten habe dem Heiligen nicht so zugesetzt wie der Hunger der vom Feinde heimgesuchten Menschen, ebenso wie er deren Blöße am eigenen Körper spürte, dagegen die furchtbare Kälte jener Gegend selbst stets tapfer und heiter ertrug[219]. Eine besondere Probe seiner Fähigkeit, Leiden geduldig zu ertragen, legte Severinus dadurch ab, daß er auch im tiefen Winter keine Schuhe trug, ein Zug, der an Bräuche des orientalischen Mönchtums erinnert[220]. Auch kleidete er sich Tag und Nacht immer in dasselbe Gewand, sein Bett war eine härene Decke auf dem Fußboden seines *oratoriums*[221]. In diesem Oratorium lag der Heilige auch den täglichen Gebetspflichten ob, lediglich an Matutin und abendlichem Psalmgesang nahm er gemeinsam mit den Brüdern teil.

Diese Fähigkeit zur Askese, die Eugippius ausdrücklich zu den von Gott verliehenen Gnadengaben zählt[222], übersteigt nun keineswegs den Rahmen dessen, was in Viten dieser Art üblich ist, ja im Zusammenhang der Gesamtdarstellung wird sie weitgehend von anderen Zügen überdeckt. Eugippius läßt sogar durch den Mund des Severinus verkünden, die Askese allein mache keineswegs schon die Vollkommenheit des heiligen Lebenswandels aus. In ihr liege vielmehr auch eine Gefahr, da sie menschliche Anmaßung und den Stolz der Überhebung hervorrufen und damit geradewegs ins Verderben führen könne, ein Gedanke, der wiederum für das orientalische Mönchtum typisch ist[223]. So fleht der Heilige dann in seiner unfaßbaren

218 V. S., c. 4,9; 39,2. Von ähnlichen Fastensitten hören wir bei den orientalischen Anachoreten, so Athan. V. Anton. c. 7, Sp. 852; Hieron. V. Hilar. c. 4f., S. 31f.; Ennod. V. Epiph., c. 47, S. 50; Cassian., Inst. II, 5; vgl. VACANDARD, Sp. 2139ff.; BIELER I, S. 60ff.; COOK, S. 156f.; 174; HEUSSI, S. 225.

219 V. S., c. 17,2f.

220 V. S., c. 4,10; vgl. Pallad., Hist. Laus., c. 21, Sp. 299 D; Ferrand., V. Fulg., c. 15, S. 79; vgl. NOLL, Eugippius, S. 123f.

221 V. S., c. 39,2; vgl. Mt. 10,10; Mc. 6,9; Pall. Hist. Laus. c. 48, Sp. 332 A; Ferrand., V. Fulgent., c. 15, S. 81; s. NOLL, Eugippius, S. 140, A 39,2.

222 V. S., c. 4,8f.: . . . *fama virtutum, quae . . . caelestis in eo gratiae signa pandebat . . .* 9: *Inter cetera enim magnalia, quae illi salvator indulserat, praecipuum abstinentiae munus accipiens . . .«;* vgl. 11: *talibus per Dei gratiam virtutibus sublimatus . . .* Die Ambivalenz des Begriffs der *virtutes* wird hier besonders deutlich. Zu den Gnadengaben vgl. Käsemann, Sp. 1836.

223 V. S., c. 4,11: . . . *cesset humana temeritas, elationis supercilium comprimatur . . . orate . . . pro me, ut non ad condemnationis cumulum, sed ad iustificationis augmentum salvatoris mihi dona proficiant.* Antonius zieht sich in die innere Wüste zurück, da er bei dem Zustrom der Menschen fürchtet, der Verführung zum Hochmut zu erliegen, Athanas. V. Ant. c. 49, Sp. 913; vgl. c. 67, Sp. 938; V. Pachomii, c. 9, Sp. 234f.; c. 31, Sp. 251; Pall. Hist.

Demut die Menschen unter Tränen an, für ihn zu beten, damit die Gnade Gottes ihm zur Rechtfertigung verhelfen möge.

Die Fähigkeit Tränen zu vergießen, die hier erwähnt wird, gehört ebenfalls in den weiten Bereich der entsühnenden Tugenden und wird bei Eugippius wie auch bei anderen Autoren regelrecht als göttliche Gnadengabe bezeichnet. Severinus weint denn auch *largissimis fletibus*, als Einwohner von Cucullis ruchlosem Götzendienst huldigen, so wie er in Tränen ausbricht angesichts der Irrtümer anderer Menschen, und er erinnert seine Schüler daran, daß der Brand der körperlichen Lüste nur mit Gottes Gnade durch einen Strom von Tränen gelöscht werden könne[224].

Die Beschreibung der den Gläubigen entsühnenden asketischen Tugenden hat uns bereits in den Bereich der Gnadengaben, der charismatischen Anlagen des Heiligen, geführt. Dabei hat sich herausgestellt, daß Eugippius nicht die vom Philosophenbios in die Mönchsvita übernommene Anschauung vom stufenweisen Aufstieg zu immer höheren Graden der Vollkommenheit vertritt. Nur einmal erwähnt er in einer formelhaften Wendung, des Severinus Verdienst wachse mit jedem Tag und der Ruf seiner *virtutes* nehme zu, verbreite sich und mache die Zeichen seiner göttlichen Begnadung überall bekannt[225]. Ohne Zweifel will Eugippius in Severinus einen Heiligen darstellen, der sich seit dem Augenblick seiner *nativitas caelestis* im Zustand der Gnade befindet, der a priori der Heilige ist, dem nichts Menschliches mehr anhaftet.

So leitet er denn die eigentliche Lebensbeschreibung in der Darstellung der Taten c. 1 mit den jeder konkreten Beziehung entbehrenden Worten ein: »Er lebte gemäß der Lehre des Evangeliums und der Apostel, besaß Frömmigkeit und Sittenreinheit in höchstem Maße, erfüllte sein rühmenswertes Vorhaben im Bekenntnis des katholischen Glaubens durch heilige Taten und strebte durch solche Übungen gefestigt in rechtschaffener Weise nach dem Siegespreis der himmlischen Berufung.« Indem Eugippius sofort anschließend die erste Tat des Severinus schildert, die seine den Menschen zunächst noch unbekannte Begabung bereits in vollem Maße erkennen läßt, gibt er zu verstehen, daß für ihn Severinus vom ersten Augenblick seines Wirkens an, wie er es darstellt, ausschließlich als der Heilige im vollkommensten Stand der Gnade existiert. Die Heiligkeit des Pneumatikers manifestiert sich nun in den Severinus von Gott verliehenen Fähigkeiten, auf ungewohnte und den Menschen unerklärliche Weise in das natürliche Geschehen eingreifen zu können.

Jedes einzelne Kapitel des eigentlichen Kontextes der Lebensbeschreibung schildert Vorfälle, welche die charismatische Begabung des Heiligen belegen sollen. Freilich lassen sich die Wundertaten verschiedenen typologischen Kategorien zuordnen. Vor allem tritt Severinus als der mit der Gabe der Prophezeihung und des

Laus. pr. Sp. 247f.; Rufin. Hist. mon. Sp. 393 D; 395 D; 402 A; 412 C; Joh. Cass. Inst. I, 3, S. 44; vgl. auch Pont. V. Cypr. 6,3; S. 116; Sulp. Sev. V. Martini, c. 3,4f.; Dial. I, 20,5ff.; S. 172ff.

224 V. S., c. 4,12; 9,5; 11,3; 5; 14,2; 3; 39,2; 43,5; vgl. dazu Noll, Eugippius, S. 127f.; Heussi, S. 190f.

225 V. S., c. 4,8.

Hellsehens Begabte auf, als *vir propheticus*, *praedictor* und *prophetiae gratia praeditus*[226], der durch göttliche Eingebung – *divina revelatione*, *Domino (Christo) sibi revelante* – oder *praesaga mente* – Zukünftiges vorhergesagt oder in der Gegenwart Verborgenes enthüllt[227].

Auch dem unbefangenen Leser dürfte auffallen, daß die Mehrzahl der Weissagungen und Offenbarungen des Severinus sich auf profane Ereignisse und Vorgänge bezieht[228]. Schon die erste Kapitelüberschrift unterrichtet uns davon, Severinus sei durch eine sich als allzuwahr herausstellende Prophezeiung bekannt geworden. Es handelt sich dabei um die Vernichtung der Stadt Asturis, die Severinus ebenso wie später die völlige Verödung von Batavis genau vorausgesagt hat. An anderer Stelle beschwört er die Einwohner von Joviaco und Batavis, sich vor unmittelbar drohenden Angriffen der Feinde in Sicherheit zu bringen[229]. Desgleichen informiert er den Metropoliten von Tiburnia über einen zu erwartenden Vorstoß der Alemannen, warnt er das geistliche Oberhaupt von Lauriacum vor einem nächtlichen Überfall[230]. Das Blutvergießen im Baptisterium von Boiotro sieht er ebenso voraus wie die Belagerung Tiburnias durch die Goten, die Plünderung des Klosters bei Favianis und die Strafe, die den Übeltäter Ferderuchus ereilen wird[231]. Dem Paulinus weissagt er, daß ihn der Bischofsstuhl, dem Odoaker, daß ihn der Königsthron erwarte[232]. Doch auch das Ende von dessen Herrschaft ist ihm schon Jahre vorher bekannt, wie auch der Tag seines eigenen Todes[233]. Er verheißt dem Mönch Ursus Heilung von einem gefährlichen Leiden, dem König Flaccitheus ein sanftes Lebensende, wenn er Frieden halte, den Priestern der Kirche von Boiotro, sie würden ohne menschliches Zutun die gewünschten Reliquien erhalten[234]. Wie er den verzweifelten Bürgern von

226 V. S., c. 25,3; 43,9,1; 5: *agnoverunt in sancto viro gratiam viguisse propheticam*, 5,1: *caeleste oraculum*, vgl. dazu VAN UYTFANGHE, Bible, S. 339ff.

227 V. S., c. 3,1f.; 5; 9,1; 16,2; 24,1; 30,1; 38,2; 40,1; vgl. 39,1; *caelestibus firmatus oraculis multa futura per Dei gratiam praedicebat, multorum etiam occulta cognoscens;* vgl. dazu BIELER I, S. 88ff. Zu den einzelnen Motiven vgl. unten S. 111ff.

228 So schon WINTER I, S. 184f.

229 V. S., Cap. I: *Quomodo . . . veracissima futurorum praedicatione claruerit;* c. 1,3; 22,2; 24,1; 27,3. Die Weissagung von der Zerstörung einer Stadt als Strafe für die Ungläubigkeit der Bewohner taucht in einer zweifellos der Vita Severini nachempfundenen Form im 9. Jh. in der Vita des hl. Martin von Vertou, c. 3 wieder auf, s. AASS, Oct. X, S. 803.

230 V. S., c. 25,1; 30,2.

231 V. S., c. 22,3; 17,4; 42,2; 44,3; vgl. VAN UYTFANGHE, Bible, S. 334f.

232 V. S., c. 21,1; 7,1; vgl. VAN UYTFANGHE, Bible, S. 340f.

233 V. S., c. 32,2; 40,1; 41,1. Die Voraussage des eigenen Todes ist eines der wenigen von Ennodius dem Epiphanius zugeschriebenen Wunder, s. Ennod., V. Epiphan. c. 190; vgl. Theodoret, Hist. relig. 15, Sp. 1413 D. Severinus stirbt einen Tag nach dem Todestag des hl. Valentinus, so daß die Totenfeier am selben Tag, den vigiliae, begonnen werden kann. Das gleiche Motiv findet sich auch in der Vita des Coemgenus in der erweiterten Fassung der AASS Jun. I, S. 314, wo der hl. Coemgenus seinem Schüler Barchanus weissagt, er werde nicht im selben Jahr, jedoch am gleichen Tage sterben. Zur Voraussage des Todestages s. VAN UYTFANGHE, Éléments, S. 157; desgl. in vorchristlicher Literatur s. BIELER I, S. 91ff.

234 V. S., c. 38,1; 5,2; 22,1.

Comagenis Rettung verspricht, wenn sie auf Gott vertrauen, so prophezeit er dem Tribun der römischen Truppe von Favianis und später auch den Römern in Batavis den Sieg im Kampf[235]. Er kann den Bürgern von Favianis versichern, die Barbaren würden sie hinfort nicht mehr heimsuchen, wie er den König Flaccitheus mit der Nachricht tröstet, er dürfe mit dem baldigen Abzug der von ihm gefürchteten Goten rechnen[236].

In gleicher Weise wie in der Zukunft enthüllt sich Severinus auch in der Gegenwart das, was die Menschen sonst nicht wissen. So bleibt ihm nicht verborgen, daß die Witwe Procula während der Hungersnot in Favianis Getreide gehortet hat; daß sich im Raum der Kirche von Quintanis eine geweihte Jungfrau versteckt hält; daß die von Unbekannten mitgebrachten Reliquien echt sind[237]. Auf geheimnisvolle Weise erfährt er, wenn Boten unterwegs sind, um ihn nach Favianis zu holen; wenn Rugier aus der Gefangenschaft der räuberischen Barbaren entkommen sind und bald eintreffen werden; wenn Männer jenseits der Donau warten, um Reliquien zu überbringen, einmal die der heiligen Gervasius und Protasius, ein andermal die des Täufers Johannes[238]. Sobald die Seinen sich in Not befinden, nimmt es der Heilige wahr: Er macht den befreundeten Rugierkönig auf einen ihm gelegten Hinterhalt aufmerksam; er weiß, daß der Pförtner Maurus, den er zuvor schon gewarnt hat, Räubern in die Hände gefallen ist; er sieht weit in den Alpen die Ermordung der wegen des ausstehenden Soldes ausgesandten Soldaten ebenso wie die Not und wunderbare Rettung der vom Schneesturm überraschten Trägerkolonne oder die zwei Mönchen von Barbaren drohende Gefahr[239].

Die Vorstellung, nach der Severinus als *vir propheticus* auftritt, leitet unmittelbar über zu jenem Typ des *doctor spiritalis*, *piissimus*, *humilis*, *dulcissimus*[240], ähnlich wie das Alte Testament in seinen Propheten zugleich Prediger sieht. Die Bürger der oberen Donaustädte halten sich nur durch die Anwesenheit des Severinus für gesichert, seinen Ermahnungen, die sie gewissermaßen als göttliches Orakel ansehen, folgen sie schon aus Furcht. Als Severinus später nach Favianis zurückkehrt, hört er nach den Worten seines Biographen nicht auf, die Menschen zu ermahnen und ihnen die Zukunft vorauszusagen[241]. Eindringliche Aufforderungen zur Buße durch Fasten und Gebet verbindet er in Asturis ebenso wie in Tiburnia mit Warnungen vor drohenden feindlichen Invasionen, in Comagenis dagegen verheißt er zugleich Befreiung von der drückenden Besatzung, in Favianis Sicherheit vor zukünftigen

235 V. S., c. 1,5; 4,3; 27,2.

236 V. S., c. 4,5; 5,2; vgl. VAN UYTFANGHE, Bible, S. 340.

238 V. S., c. 3,1; 5,3f.; 9,1; 23,1.

239 V. S., c. 5,3; 10,1f.; 20,2; 29,4; 37,1. Im Gegensatz zu den früheren Belegen, in denen dem Heiligen präkognitive oder hellseherische Fähigkeiten zugesprochen werden, könnte es sich zumindest bei einigen der hier beschriebenen Wunder um Fälle von Telepathie handeln, vgl. BENDER, S. 146f. (= 165f.); s. auch GÜNTER, Psychologie, S. 112ff.; für die Antike BIELER I, S. 88f.

240 V. S., c. 39,1; 19,3; 36,1; 42,3.

241 V. S., c. 11,1; 31,6; s. dazu VAN UYTFANGHE, Bible, S. 327.

Überfällen[242]. Die Heuschreckenplage in Cucullis veranlaßt ihn ebenso wie die durch Rostbefall des Getreides drohende Mißernte in Lauriacum oder die Not der aus den oberen Donaustädten evakuierten Flüchtlinge, zu Gott wohlgefälligen Werken aufzurufen, um gleichzeitig Rettung zu versprechen[243].

Nicht weniger scheut er sich, den Barbaren ins Gewissen zu reden, ob es nun die bei dem Gefecht an der Tiguntia gefangenen *praedones* sind, der siegreiche Alemannenfürst Gibuld oder der die drohende Übermacht der Goten fürchtende Rugierkönig Flaccitheus. Furchtlos tritt er auch dessen Sohn Feletheus entgegen, als dieser die römischen Flüchtlinge in seinen Machtbereich deportieren will oder im letzten Gespräch mit dem Heiligen nicht an die Gefahren der Zukunft denkt. Diese sieht Severinus bei ihm ebenso voraus wie bei seinem Bruder Ferderuchus, den er vergeblich von der geplanten Plünderung des Klosters abzuhalten sucht[244].

Anlaß zu eindringlicher Ermahnung und Belehrung bieten Severinus auch jene Leute in Cucullis, die ruchlosem Frevel ergeben sind, ebenso wie der in Glauben schwankende arme Mann oder die des Kornwuchers überführte Bürgerin von Favianis[245]. Wenn Eugippius betont, Severinus habe mehr durch Taten als durch Worte die Seelen seiner Hörer beeindruckt, bezeichnet er mit dieser in der Hagiographie häufig gebrauchten Redewendung wohl nicht so sehr das Vorbild im Lebenswandel als vielmehr die Überzeugungskraft seiner Taten[246]. So veranlaßt die schnelle Ahndung ihres Hochmuts die Königin Giso zum Versprechen, sich hinfort den Warnungen des Heiligen nicht mehr zu verschließen. Während Severinus dem Mönch Bonosus die Heilung seines Augenleidens abschlägt, hilft seine Mahnung doch dazu, in ständigem Gebet die geistige Sehkraft zu stärken. Am Beispiel der durch ihn von langer tödlicher Krankheit genesenen Frau weist er auf die dies bewirkende Allmacht Gottes hin, bei der rugischen Witwe, die von ihm die Gesundung des gelähmten Sohnes erhofft, löst er die Bereitschaft zu reichem Opfer aus[247].

Die Eigenschaft des *doctor spiritalis* ebenso wie die des *propheticus vir* läßt Severinus zugleich auch als Helfer und Retter der bedrängten Menschheit erscheinen, ein Zug, der insbesondere zu dem in den Viten der ausgehenden Antike geprägten Idealtyp des Confessorbischofs gehört und in der Vita Severini erhebliches Gewicht hat. Wie wir bereits sahen, legt Eugippius großen Wert darauf, immer wieder, auch durch den Mund des Heiligen selbst, zu unterstreichen, Severinus sei auf Gottes Befehl nach Norikum gekommen, um den bedrängten Menschen in ihrer Not beizustehen[248]. Diese Not ist vor allem in der damaligen Situation der rätisch-norischen Provinzen zu sehen, die, von der Zentralgewalt weitgehend im Stich gelassen, in der Auseinandersetzung mit den Germanen mehr oder weniger auf sich selbst angewie-

242 V. S., c. 1,2; 25,2; 1,4; 4,5.
243 V. S., c. 12,2; 18,2; 28,1; vgl. VAN UYTFANGHE, Bible, S. 325ff.
244 V. S., c. 4,4; 5,2; 19,2; 31,2; 40,3; 42,1; vgl. VAN UYTFANGHE, Bible, S. 332–340.
245 V. S., c. 11,2; 12,7; 3,2; zu den einzelnen Motiven vgl. unten S. 111ff.
246 V. S., c. 4,6; vgl. Rufin. Hist. mon. 419 C.
247 V. S., c. 8,6; 35,2; 14,3; 6,2.
248 S. oben S. 66 Anm. 170.

sen waren. Die Germanen übten entweder, soweit sie in der Nähe seßhaft geworden waren, eine Art Schutzherrschaft aus, oder sie bedrohten, soweit sie anderen auf Wanderschaft oder Kriegszügen befindlichen Stämmen angehörten, Städte und offenes Land mit Überfällen und Räubereien. Immer, wenn Freiheit und Leben der römischen Bevölkerung unmittelbar bedroht war, griff der Heilige mit vielfältigen Hilfsmaßnahmen ein.

So befreit er die Stadt Comagenis von der drückenden Gewalt einer germanischen Besatzungstruppe, indem er die Bürger lehrt, mit himmlischen Waffen zu kämpfen und durch Fasten und Gebet sich Gottes Schutz zu verdienen[249]. Als eine Schar barbarischer Räuber bei Favianis Vieh und Menschen fortschleppt, ermuntert er den Befehlshaber der römischen Garnison, die Feinde anzugreifen, um dann den Gefangenen das Versprechen abzunehmen, niemals wieder der Stadt Favianis Schaden zuzufügen. In ähnlicher Weise veranlaßt er in scheinbar verzweifelter Situation die in Batavis von den Alemannen belagerten Römer, durch einen Ausfall sich Luft zu verschaffen, um ungehindert abziehen zu können[250]. Auch die Einwohner von Joviaco wären sicher dem Verderben entgangen, wenn sie den Rat des Heiligen, ihre Stadt aufzugeben, befolgt hätten[251].

Durch rechtzeitige Benachrichtigung der Bischöfe, die offenbar die Verteidigung der Städte leiteten, rettet er die Stadt Tiburnia und die Kastelle in Binnennorikum vor einer alemannischen Invasion und die Donaustadt Lauriacum vor einem nächtlichen Überfall[252]. Eugippius betont immer wieder, Severinus habe sich mit größtem Eifer darum bemüht, den Römern, die in die Gewalt der Barbaren gefallen waren, die ursprüngliche Freiheit wiederzuverschaffen, ein Zug, der ebenfalls zum Confessortyp gehört[253]. Als eine Schar Räuber den Pförtner der Kirche entführt hat, verfolgt sie Severinus persönlich und erlangt die Auslieferung sämtlicher Gefangegener; als König Odoaker ihm einen Wunsch freistellt, bittet er, einen gewissen Ambrosius von seiner Schuld freizusprechen[254]. Von der hochmütigen Königin Giso fordert er mutig die Herausgabe römischer Gefangener und erwirkt, als sie diesen Wunsch schroff abweist, durch Gottes Hilfe darüber hinaus noch die Befreiung der Goldschmiede aus harter Sklaverei[255]. Indem er dem gegen Passau heranrückenden Alamannenkönig Gibuld entgegentritt, erreicht er nicht nur dessen Abzug, sondern auch die Freigabe einer großen Zahl gefangener Römer. Desgleichen kann er den Rugierkönig Feletheus mit seinen Truppen zum Abmarsch bewegen; er bewahrt dadurch die römischen Flüchtlinge in Lauriacum vor der Ausplünderung und bringt sie anschließend selbst in Sicherheit[256]. Noch in seinem letzten Gespräch mit dem

249 V. S., c. 1,4; 2,2; vgl. VAN UYTFANGHE, Bible, S. 326f.
250 V. S., c. 4,1–5; 27,1f.
251 V. S., c. 24.
252 V. S., c. 25; 30,2–5.
253 V. S., c. 9,1; vgl. Pall. Hist. Laus. c. 49, Sp. 333 D; Poss. V. August. c. 24; Ennod. V. Epiphanii. c. 172; vgl. unten S. 125ff.
254 V. S., c. 10; 32,1.
255 V. S., c. 8,2–5; vgl. VAN UYTFANGHE, Bible, S. 336.
256 V. S., c. 19; 31; vgl. VAN UYTFANGHE, Bible, S. 333; 336f.; 345.

rugischen Königspaar liegt ihm die Sorge um die Zukunft der römischen Untertanen des Feletheus am Herzen[257].

Bei den ständigen Einfällen und dem dadurch verursachten Niedergang von Wirtschaft und Gewerbe wurde die Versorgung der Bevölkerung immer schwieriger, so daß die Zahl der Bedürftigen ständig stieg. Wiederholt hören wir von Maßnahmen des Severinus zugunsten der Armen und Darbenden. So kann der Heilige eine in Favianis zur Winterzeit drohende Hungersnot abwenden, indem er von einer Wucherin gehortetes Getreide verteilt und dafür sorgt, daß aus Rätien auf dem Wasserwege Lebensmittel herangeschafft werden[258]. Mißernten, die in Cucullis durch eine Heuschreckenplage, in Lauriacum durch eine Getreidekrankheit drohen, entgeht das Volk durch Bußübungen, die ihm Severinus nahegelegt hat[259]. Um die Armen und die Flüchtlinge verpflegen und bekleiden zu können, erhebt der Heilige in den norischen Provinzen eine Art Steuer in Form einer Zehntenabgabe von Ernteertrag und Kleidung, so daß nahezu allen Bedürftigen geholfen werden kann[260]. Einmal gibt Severinus selbst an die Flüchtlinge in Lauriacum Öl aus, das Kaufleute geliefert hatten[261].

Neben diese Züge, hinter denen vielfach ein recht realer Hintergrund sichtbar wird, tritt die *sanatio*, die Wunderheilung, in der mehr noch als bei der Eigenschaft des *propheticus vir* und des *doctor spiritalis* das thaumaturgische Element der frühchristlichen Vita zutage tritt. In der üblichen Form, wie sie die christliche Literatur seit den Evangelien herausgebildet hat, berichtet Eugippius von der Heilung des gelähmten Sohnes der rugischen Witwe, der todkranken Bäuerin in Iuvavum, zweier Leprakranker, des Sohnes eines rugischen Adligen, des an einer gefährlichen Fistel leidenden Mönches Ursus[262]. Schließlich schildert Eugippius auch eine Totenerweckung, die freilich keine dauerhafte war, da nach Aussage des Autors der Betroffene nicht in die Welt zurückkehren wollte[263].

Die göttliche Auserwähltheit und Begnadung erweist sich im übrigen keineswegs nur in Heilungswundern, die der Gottesmann zu Lebzeiten vollbracht hat, sondern nicht weniger in solchen, die sich nach seinem Tode am Sarge und am Grabe ereignen. So findet während der Überführung des Leichnams ein Stummer sein Gehör wieder, und anläßlich der endgültigen Beisetzung im Mausoleum von Lucullanum werden die Bürgerin Processa vom Siechtum, Laudicius von der Blindheit und der Vorsteher der Domsängerschule Marinus von unerträglichen Kopfschmerzen befreit[264].

257 V. S., c. 40,2; vgl. VAN UYTFANGHE, Bible, S. 333f.

258 V. S., c. 17,1f.; 3.

259 V. S., c. 12; 18. Um 499/500 hören wir auch von Hilfsmaßnahmen des Kaisers Anastasius anläßlich einer Heuschreckenplage in Mesopotamien, s. JONES, III S. 43. Für Niederösterreich bezeugt im Jahre 1195 der Klosterneuburger Annalist eine Heuschreckenplage, s. LE GOFF, S. 399.

260 V. S., c. 17,1f. u. 4; 18; vgl. dazu unten S. 196ff.

261 V. S., c. 28,1f.; vgl. dazu unten S. 109; 115f.

262 V. S., c. 6; 14; 26; 33; 34; 38. Siehe dazu unten S. 143.

263 V. S., c. 16, vgl. dazu BIELER, St. Severin, S. 33 und unten S. 109; 130.

264 V. S., c. 45; 46,3–5.

Damit sind wir nun an dem Punkte angelangt, wo die Frage nach dem Verhältnis von typologischer Stilisierung und historischer Wirklichkeit aufzuwerfen ist. Zweifellos stellt uns Eugippius wie zahlreiche andere Hagiographen den Heiligen – bewußt oder unbewußt – in einer Beleuchtung dar, die wesentliche Bestandteile der geschichtlichen Gestalt und ihrer Lebensumstände im Dunkeln beläßt. Andererseits öffnet sich auch hinter der idealtypischen Darstellung immer wieder der Ausblick auf einen historischen Hintergrund, der das hagiographische Geschehen in geschichtlicher Wirklichkeit verankert. Wenn es uns gelingt, den Vorgang der hagiologischen Stilisierung aufzuhellen und dadurch auch die Arbeitsweise des Hagiographen verständlich zu machen, würde auch der Versuch, Elemente der historischen Realität freizulegen, Erfolg versprechen.

III.

Die Vita Severini: Der hagiologische Aspekt

1.

Religiöse und magische Wunderauffassung

Die Vita Severini ist, wie wir oben bereits feststellten, jener Gattung der christlichen Biographie zuzuordnen, bei der die Heiligkeit durch die vornehmlich in Wundertaten sich manifestierende charismatische Begabung des Helden erwiesen wird[1]. Der Lebenslauf des Heiligen setzt sich im wesentlichen aus einer Folge meist nur lose miteinander verknüpfter Wunderepisoden zusammen, die teils anekdotenartig, teils mit einer an die Perikopenerzählungen der Evangelien erinnernden Form ausgeführt sind[2]. Diese Einzelerzählungen sind keine literarischen Produkte, sondern in langjähriger mündlicher Überlieferung ausgeformt worden, ihrem Inhalt und Umfang nach weichen sie voneinander oft so erheblich ab, daß ihre Herkunft aus verschiedenartigen Quellen noch deutlich zu erkennen ist[3].

Wenn der Autor nun tatsächlich nicht imstande oder willens war, den ihm überkommenen in sich heterogenen Stoff einer einheitlichen Konzeption anzupassen und durch umfassende literarische Bearbeitung daraus ein Werk aus einem Guß zu formen, bietet sich eine hervorragende Gelegenheit, den Prozeß der Entstehung und Umformung der Überlieferung zu erhellen. Insbesondere käme es dabei darauf an, Gestalt und Charakter der einzelnen Erzählstoffe zu analysieren, Überlagerungen und Kontaminationen verschiedener Traditionszweige festzustellen und schließlich die einzelnen Schichten des Erzählguts voneinander zu sondern. Falls wir auf diesem Wege Aufschlüsse über Genesis und Morphologie hagiographischer Überlieferung erhalten, dürfen wir hoffen, auch den Aussagewert der in den hagiographischen Kontext integrierten geschichtlichen Nachrichten besser bestimmen zu können[4].

1 S. oben S. 84ff. mit Anm. II, 226–264.

2 Vgl. oben Anm. II, 149.

3 S. Van Uytfanghe, Éléments, S. 150ff.; vgl. oben S. 71 mit Anm. II, 185.

4 Vgl. dazu den Ansatz einer Erklärung der Severinüberlieferung bei Baldermann, Diss., S. 92ff., der jedoch hier keine typische Legendenbildung erkennen will. Auch Aigrain, S. 162 verkennt den Charakter der Vita Severini. Noll, Im Lichte, S. 70ff. negiert das Problem schlechthin; vgl. ders., Eugippius, S. 26. Die verschiedenen und sich überlagernden Formen der Stilisierung hebt dagegen für die Vita Martini Fontaine, Sulpice, S. 127ff. hervor. Die besten Möglichkeiten, den Weg der mündlichen Tradition hagiographischer Überlieferung zu verfolgen, bieten sich dort, so noch spätere Überarbeitungen oder verschiedene Fassungen von Beschreibungen des Lebens eines Heiligen vorliegen; vgl. dazu insb. Van der Essen, S. 4f.; 8; 40 u. passim. Dementsprechend ist auch der Vergleich der verschiedenen Fassungen neutestamentlicher Perikopen bei den Synoptikern, Johannes und in den apokryphen Evangelien so aufschlußreich für die Gesetzmäßigkeit der Entwicklung hagiographischer Tradition, s. Dibelius, S. 200ff. u. passim; Bultmann, Synopt. Trad., S. 7 u. passim; Theissen, S. 175ff.; vgl. dazu oben S. 11ff. Eingehender mit der Morphologie legen-

Weil in den Wunderepisoden der Vita Severini die historischen Situationen, auf deren Hintergrund sich die mirakulösen Ereignisse abspielten, oft weit deutlicher zu fassen sind, als dies bei vergleichbaren Werken vielfach der Fall ist, wurde ihr Aussagewert seit je recht hoch veranschlagt. Mitunter scheint man dabei jedoch übersehen zu haben, daß es sich hier um Schrifttum handelt, das ohne jede Intention historischer Information abgefaßt wurde[5].

Die hagiographisch-typisierende Vita in der Form, wie sie in der Lebensbeschreibung des heiligen Severinus vorliegt, verdrängt den Entwicklungsgedanken und stellt ihrem Helden von vornherein als Pneumatiker dar, der zur Heiligkeit prädestiniert ist[6]. Sie zielt vor allem auf die Verherrlichung der Allmacht und Gnade Gottes in den Gaben, die er dem Heiligen hat zuteil werden lassen, die diesen als Boten Gottes in dieser Welt ausweisen, und ihn als Helfer und Fürsprecher notleidender und schwacher Menschen nicht nur zu Lebzeiten, sondern auch noch nach seinem Tode wirken lassen[7]. Der Heilige erscheint als Medium übernatürlicher Kräfte, als Vermittler himmlischen Schutzes in den Heimsuchungen des Diesseits, als Täger des göttlichen Charisma, das in wunderbaren und hilfreichen Handlungen zutage tritt[8]. Die Komponenten dieser wunderbaren Fähigkeiten sind vorgegeben, ihre Äußerungen in der Regel so typisch, daß sie von vornherein erwartet, als selbstverständlich vorausgesetzt, ja schließlich auch in Handlungen, die der moderne Mensch ohne weiteres natürlich erklären würde, hineingelegt werden.

So finden sich denn in hagiographischen Schriften zahllose immer wiederkehrende Topoi und Motive, die teils im alten und neuen Testament, teils in den frühchristlichen Märtyrerlegenden, den apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten, den Sammlungen orientalischer Mönchsgeschichten und den ältesten Heiligenviten schon anzutreffen sind, teils aber auch aus der profanen Literatur oder auch aus außerchristlichem volkstümlichen Erzählgut übernommen wurden[9]. Mitunter wei-

därischer Überlieferung befaßte sich LANZONI, s. oben Anm. I, 58, sowie in letzter Zeit GRAUS, s. dazu oben S. 3ff.; vgl. LOTTER, Legenden, S. 199ff. DIESNER, S. 1165ff. (= 156ff.) fordert mit Recht, die Darstellung des Eugippius zu entmythologisieren und »Severin unter strenger Berücksichtigung der biographisch-methodologischen Gegebenheiten in die soziale Umwelt seiner Zeit hineinzustellen«. Dennoch sieht auch er in Eugippius noch vorwiegend den verantwortlichen Gestalter des Severinstoffes, der realen Vorgängen das »magisch-erbauliche Denken« aufpfropft, rechnet freilich auch schon mit teilweise vorgeformter Überlieferung und dem Unvermögen des Autors, die Details richtig einzuordnen, s. ebda, S. 1169f. (= 163f.).

5 S. NOLL, Im Lichte, S. 70; vgl. dagegen WOLPERS, S. 22ff.; 34; GRAUS, Volk, S. 42; KOLLER, S. 15.

6 WOLPERS, S. 26f.; 53; 66; BALDERMANN, Diss., S. 26; 90; GRAUS, Volk, S. 69; FONTAINE, Sulpice, S. 63; HOSTER, S. 81; s. auch oben S. 60f.

7 Vgl. oben S. 86ff.

8 ROSENFELD, S. 15; MENSCHING, Wunder, Sp. 1832; AIGRAIN, S. 182; KÄSEMANN, Sp. 1836; PHILIPP, Sp. 1842; L. SCHMIDT II, Sp. 1845.

9 Vgl. BABUT, S. 83ff.; 89ff.; FONTAINE, Sulpice, S. 97ff. u. passim für die Vita Martini; ferner GRAUS, Volk, S. 62ff. Zu den volkstümlichen Elementen in der Hagiographie s. DERS., S. 217ff.; im NT s. BULTMANN, Synopt. Trad.; S. 246 u. passim.; DIBELIUS, S. 106; SPEIGL,

sen die Hagiographen selbst auf diese Zusammenhänge hin[10]. Der Nachweis der Entlehnung eines Topos oder Motivs bedeutet nun freilich nicht, daß damit die ganze Erzählung, in der Topoi oder Motive auftreten, von vornherein als untergeschoben zu gelten hat und ihr somit jeder Zeugniswert abzusprechen sei[11]. Sicher wurden nicht selten hagiographische Motive und Episoden von einem Heiligen einfach auf den andern übertragen[12], doch muß in jedem einzelnen Fall gefragt werden, wie weit hier nicht reale Begebenheiten in dem vom Wunderglauben beherrschten Bewußtsein der Zuschauer und Berichterstatter bekannten Modellen angeglichen und schließlich so umgeformt wurden, daß sie ihrerseits nur noch als Varianten eines Motivs erscheinen[13].

Bevor wir dem Problem der Weitergabe des in der Vita Severini festgehaltenen Traditionsguts näher treten, wird es angebracht sein, zunächst grundsätzlich die Frage aufzuwerfen, ob und wieweit den Wunderberichten, wie sie ja auch den wesentlichen Teil der Überlieferung des Eugippius ausmachen, reale Vorgänge zugrunde liegen könnten. Es geht nicht an, die tausendfache Überlieferung von Wundern, unter denen Heilungsmirakel vorherrschen, ausschließlich damit zu erklären, daß hier entweder Legendenmotive übertragen oder wirkliche Vorkommnisse bei der Weitergabe nach hagiographischen Mustern umstilisiert wurden. Selbst wenn ein Großteil oder gar die weit überwiegende Mehrheit aller uns vorliegenden Wunderberichte so oder ähnlich zu erklären wäre, würde diese Feststellung doch die Frage, aufgrund welcher Umstände und Voraussetzungen Heilige den Ruf der Heiligkeit erwarben, nicht beantworten[14]. Wenn wir von wenigen und für die Haltung der christlichen Bevölkerung nicht repräsentativen Äußerungen einiger gebildeter Vertreter der Hochkirche absehen[15], wurde Heiligkeit allgemein als göttliche Begnadung aufgefaßt, die sich in der Fähigkeit manifestierte, Wunder zu vollbringen. Da die Heiligkeit gottbegnadeten Menschen in der Regel bereits zu Lebzeiten zugesprochen wurde, fällt es schwer, die »Wundergabe« allein auf die literarische Übertragung von Legendenmotiven oder die ungenaue und voreingenommene Beobachtung der Augenzeugen zurückzuführen. Auch die Voraussetzung eines vorbildlich

S. 288ff.; VAN UYTFANGHE, Éléments, S. 148f.; DERS., Bible, S. 324; 349f.; zur Übernahme jüdisch-hellenistischen Erzählguts in die Evangelien s. BULTMANN, Synopt. Trad., S. 329ff. u. passim, DIBELIUS, S. 87; 90; 98 u. passim. S. 124 spricht letzterer in diesem Zusammenhang von dem »Gesetz biographischer Analogie«; vgl. oben S. 12 mit Anm. I, 56.

10 So leitet Gregor Magn. Dial. II, 8, S. 93ff. aus dem Vergleich von vier Wundern des hl. Benedikt mit entsprechenden biblischen Erzählungen die Folgerung ab, der Heilige sei *spiritu iustorum omnium plenus* gewesen, s. VON DEN STEINEN, Heilige, S. 249. Auch Eugippius weist bei einzelnen Ereignissen aus dem Leben des Severinus auf biblische Analogien hin, s. unten S. 112ff. und Anm. 111.

11 DIBELIUS, S. 106; BIELER I, S. 145ff.; DELEHAYE, St. Martin, S. 48; LANZONI, S. 151f.; AIGRAIN, S. 204; GRAUS, Volk, S. 60; 75f.; NITSCHKE, S. 18; FONTAINE, Sulpice, S. 128f.; 186; 199; VAN UYTFANGHE, Bible, S. 324, 351f.

12 AIGRAIN, S. 199.

13 Vgl. oben Anm. I, 32f.

14 GRAUS, Volk, S. 60f.

15 S. oben S. 55ff.

frommen und asketischen Lebenswandels dürfte als Erklärung nicht ausreichen. Wir können nicht von vornherein ausschließen, daß im Umkreis der Heiligen sich Ereignisse abspielten, die über den Rahmen des üblichen Geschehens und vielleicht auch dessen, was der »aufgeklärte« Mensch heute im allgemeinen für möglich hält, hinausgingen und eben den Ruf der Heiligkeit und Auserwähltheit begründet haben. Wenn wir von dieser Prämisse ausgehen, hätte erst der durch derartige Vorgänge erbrachte Nachweis der göttlichen Begnadung und die dadurch hervorgerufene Überzeugung der Umwelt, einen Heiligen unter sich zu haben, die Voraussetzungen dafür geschaffen, auch andere Vorkommnisse als Wunder zu deuten und darzustellen und insbesondere in der späteren literarischen Überlieferung zur Untermauerung des Heiligkeitsbeweises noch weitere anderweitig tradierte Motive einzuführen[16]. Im Lichte dieser Erwägungen können wir uns einer Auseinandersetzung mit dem Wunder als einem für die hagiographische Überlieferung charakteristischen Element nicht ganz entziehen.

Wir begeben uns damit freilich auf ein Feld, das seitens der Geschichtswissenschaft lange Zeit geradezu mit einem Tabu belegt schien und dessen Bearbeitung so gut wie ausschließlich der Theologie überlassen blieb[17]. Die Zeit liegt noch nicht fern, in der Historiker, sofern sie diese Materie berührten, die Wundererzählung grundsätzlich als »freie Erfindung«, wenn nicht gar als »Betrug« und »unverschämte Lüge« disqualifizierten[18]. Vielfach wurde in der Anwendung einer ebenso hyperkritisch sich gebenden wie undifferenziert und vorschnell urteilenden »Methode« der Quellenbefragung – im Gegensatz zu den ureigensten Prinzipien des Historismus – radikal all das verworfen, was moderner Lebenserfahrung zu widersprechen schien und lediglich der aus dem Zusammenhang gelöste Rest – gegebenenfalls – als »historischer Kern« verwertet[19].

16 GÜNTER, Hagiographie, S. 82.

17 GRAUS, Volk, S. 36.

18 Vgl. oben S. 2f.; ferner WALTER, S. 308f. und passim. Zur Frage der Disqualifizierung hagiographischer Überlieferung vgl. ferner AIGRAIN, S. 202ff.; 250; DE GAIFFIER, Mentalité, S. 394; GRAUS, Volk, S. 27ff.; 39ff. u. passim. Zur Unterscheidung von Äußerungen unreflektierter Gläubigkeit und tatsächlichen Fälschungen s. auch FUHRMANN, S. 534.

19 GRAUS, Volk, S. 28f.; 39ff.; 43; FONTAINE, Sulpice, S. 171ff.; 174ff.; 190; K. KOCH, S. 188ff.; LUCK, S. 237; BOLTON, S. 206; VÖGTLE, Sp. 1259. Ein prätentiöser Positivismus widersetzte sich lange Zeit allen Versuchen, über eine angeblich »objektive« Tatsachenfeststellung hinaus der Frage nach den Möglichkeiten einer Beeinflussung der Wirklichkeitserkenntnis durch Vorstellung und Bewußtsein nachzugehen, vgl. dazu K. Koch, S. 93 über die positivistische Unterdrückung der Thesen Hermann Gunkels. Aus ähnlichen Gründen verschloß die Universität Lyon noch zu Beginn dieses Jahrhunderts dem medizinischen Assistenten und späteren Nobelpreisträger Alexis Carrel ihre Tore, weil dieser als Arzt – lediglich vom Standpunkt eines interessierten Skeptizismus aus – sein Augenmerk den Wunderheilungen von Lourdes zugewandt hatte, s. SIEGMUND, S. 109ff. (=²125ff.); BITTER, Med. Psychol., S. 10. Zur gleichen Zeit wandte sich ein anderer berühmter Außenseiter der Wissenschaft, Sigmund FREUD, bereits dezidiert gegen jene Haltung, die Wunderheilungen einfach als »Zusammentreffen von frommem Betrug und ungenauer Beobachtung« erklären zu können glaubte, s. FREUD, Psych. Behandlung (1905), S. 22.

Wenn die rational-positivistische Bewußtseinsstruktur, welche dieser Einstellung zugrundeliegt, auch heute noch keineswegs überwunden ist, so wurde doch gerade im letzten Halbjahrhundert der Optimismus einer rein physikalisch-mechanistischen Welt- und Naturerklärung in mancher Hinsicht gedämpft[20]. Während die moderne Physik von dem Anspruch absoluter Geltung der von ihr aufgestellten Gesetze immer mehr abrückt, diese zunehmend durch statistisch begründete Wahrscheinlichkeitsurteile ersetzt und heute mit der Existenz irrationaler Komponenten im kosmischen Geschehen rechnet, erkennt die Medizin schon seit langem die psychosomatische Einheit des Menschen an und folgert daraus, daß ausschließlich physiologisch-kausale Erklärungen der Komplexität menschlicher Natur keineswegs gerecht werden und Heilerfolge oft weit mehr von der Persönlichkeit des Arztes und dem Vertrauen des Patienten zu diesem als von der Anwendung von Medikamenten abhängen[21]. Auch die analytische Psychotherapie wagt aufgrund empirischer Forschungen nicht mehr, außergewöhnliche Heilungsvorgänge, die vielfach über den psychopathologischen Bereich hinaus den organischen erfassen, ausschließlich mit den Phänomenen der Suggestion und Autosuggestion zu »erklären«[22].

Darüber hinaus bleibt offen, wie weit in früheren Zeiten ein völlig anderes Weltverständnis nicht auch eine weit größere Prädisposition für die Wirkungsmöglichkeiten noch immer wenig erforschter geistig-seelischer Kräfte erwarten läßt. Wallfahrtsorte wie Lourdes und Fatima oder auch die Praktiken religiöser Erweckungssekten in den Vereinigten Staaten bezeugen zur Genüge, daß Wundererscheinungen für weite Bereiche der alten wie der neuen Welt[23] – ganz abgesehen von den außereuropäischen Kulturen[24] – noch heute Realität und Erfahrung darstellen. Auch treten selbst in unsern Tagen und Breiten von Zeit zu Zeit profane Wunderheiler vom Typ eines Zeileis oder Gröning auf, die erstaunliche Erfolge zu verzeichnen haben, solange die Massen ihrer Anhänger an ihre Fähigkeiten glauben[25].

Wer im Lichte dieser Beobachtungen sich vergegenwärtigt, daß auch die Heilungswunder der Evangelien und Mirakelviten immer wieder den Glauben der Betroffenen voraussetzen[26], wird kaum grundsätzlich bestreiten wollen, daß einem

20 BITTER, Med. Psych., S. 10ff.; HEYER, S. 167f. (=[2]198f.); HOLZBAUER, S. 2; GÜNTER, Hagiographie, S. 84.

21 Aufschlußreich sind insbesondere die sog. Placebo-Versuche, s. BITTER, Med. Psych., S. 14f.; ALLWOHN, S. 41 (= [2]45f.); JORES, S. 133ff. (= [2]159); LIEK, S. 154; 196; 211 und passim.

22 KELLER, S. 181ff.; JORES, S. 133 (= [2]159) u. passim; SOMMER, S. 94ff. (= [2]107ff.); BITTER, Med. Psychol., S. 27 (= [2]29f.); DERS., Verlust, S. 126f.; MEINERTZ, S. 123 (= [2]141f.); LIEK, S. 98; SCHMITZ, S. 23ff. und passim.

23 CHRISTMANN, S. 78ff. (= [2]88); SIEGMUND, S. 115f. (= [2]132ff.); BITTER, Med. Psych., S. 13f.; PHILIPP, Sp. 1842; LIEK, S. 74ff.; 79; 83ff.; GÜNTER, Psychologie, S. 85.

24 Vgl. HEYER, S. 169f. (= [2]192) mit Hinweisen.

25 BITTER, Med. Psych., S. 11; STRAUCH, S. 129 (= [2]146f.); BENDER, S. 158f. (= 179f.); LIEK, S. 91ff.; 190.

26 Mc. 5,34; 9,22; 11,24; Mt. 8,13; 9,22 u. 28f.; 13,58; 14,31; 17,18; Lc. 8,48; 17,19; 18,42; Act. 3,16; 14,8; Greg. Nyss. V. Greg. Thaum. Sp. 933; Athanas. V. Ant. vers. Euagr.

Großteil insbesondere der Wunderheilungen, welche ohnehin die Masse der Mirakelerzählungen ausmachen, reale Vorgänge zugrundeliegen könnten[27]. Desgleichen sollten wir vielleicht auch den Heiligen zugeschriebene divinatorische oder telepathische Fähigkeiten nicht von vornherein ins Reich der Fabel verweisen[28].

Alle diese Erwägungen und Erfahrungen können natürlich nicht dazu dienen, etwa die »Realität« von Wundern als außernatürlicher und akausaler – vielleicht göttlicher – Eingriffe und Einwirkungen auf das Naturgeschehen zu begründen[29]. Die wissenschaftliche Weltsicht führt alles Geschehen auf natürliche und prinzipiell erklärbare Ursachen zurück. Sie sieht im Wunder einen Vorgang, zu dessen Deutung gemäß dem Gesetz von Ursache und Wirkung der jeweils gegebene Stand der naturwissenschaftlichen Erkenntnis noch nicht ausgereicht hat oder ausreicht[30]. Diese Anschauung kann sich auf die Erfahrung stützen, daß zahlreiche Ereignisse, die frühere noch vorwiegend in magisch-mythischen Wirklichkeitsdeutungen befangene oder in der naturwissenschaftlichen Forschung noch rückständige Epochen als Wunder Gottes auffaßten, bei dem heutigen Stand der Wissenschaft ohne weiteres »natürlich« zu erklären sind[31].

Unter diesen Umständen gibt es keine objektiven Maßstäbe eines »Wunderbeweises«. Im übrigen unterliegt auch die Frage nach der Beweisbarkeit des Wunders nicht der Kompetenz des Historikers, denn exakte Quellenkritik kann nicht mehr tun, als aus den vorliegenden Nachrichten durch kritische Überprüfung den konkreten Geschehensablauf und die mit ihm unmittelbar verbundenen geistigen, sozialen und kulturgeschichtlichen Implikationen zu erschließen. Sie bleibt dabei stets auf die Möglichkeiten der Kontrolle und Deutung angewiesen, die im Rahmen mensch-

c. 24, Sp. 148 A usw. s. oben S. 48ff.; vgl. SUHL, S. 36; MENSCHING, Wunder in Glauben, S. 45; DIBELIUS, S. 75; THEISSEN, S. 133ff.; antike Belege auch bei BIELER, S. 113f.

27 FONTAINE, Sulpice, S. 184f.; KÄSEMANN, Sp. 1835; THEISSEN, S. 274.

28 BENDER, S. 145ff. (= ²164ff.); s. auch oben S. 145ff.

29 MENSCHING, Wunder in Glauben, S. 100ff.; THEISSEN, S. 45f.

30 GRAUS, Volk, S. 47f.; MENSCHING, Wunder in Glauben, S. 9; BULTMANN, Wunder, S. 76ff.

31 KELLER, S. 22ff.; 66; 235; KOLPING, Sp. 1262; BULTMANN, Entmythologisierung, S. 128f. (= 19f.). Diese Auffassung ist der alten Kirche keineswegs fremd, stellt doch schon Augustin, Contra Faustum 26,3, S. 730f. fest, Gott könne ebensowenig gegen das Naturgegesetz – *summam naturae legem* – handeln wie gegen sich selbst. Daraus ergibt sich Augustin, De util. cred. 16,34, S. 43 die Folgerung, ein Wunder scheine deshalb Erwartung und Vorstellungsvermögen der Menschen zu übersteigen, weil es schwer erklärbar und ungewöhnlich sei. – Entsprechend äußert Augustin an der oben angeführten Stelle, wenn die Menschen ein Geschehen als naturwidrig bezeichneten, meinen sie die von den Menschen nicht erforschte Natur: *quod est contra naturae usum mortalibus notum* . . . Hier ist freilich zu fragen, wo Augustin dem höchsten Naturgesetz die Grenze zieht. Trotz dieser so modern anmutenden Ansicht zweifelte Augustin nicht daran, daß Gott grundsätzlich in das Geschehen dieser Welt eingreife und durch die von ihm auserwählten Heiligen Wunder vollbringen könne. Vgl. dazu VAN DER MEER, S. 546ff.; 558ff. Über die Haltung des Paulus und des Johannes zum Problem des Wunders s. KELLER, S. 149ff.

licher Auffassungsgabe sowie der allgemein gültigen und intersubjektiv überprüfbaren Erfahrung gegeben sind[32].

Die Vergegenwärtigung dieser Tatbestände bewahrt uns vor dem Verdacht, auf längst überholte rationalistisch-naturalistische Wundererklärungen zurückzugreifen, wenn wir feststellen, der Wunderglaube selbst erzeuge fortlaufend weitere »Wunder«, die aus der Mentalität der Mitwirkenden selbst erklärt werden können[33]. Einerseits verstärkt der Wunderglaube, wie zu vermuten ist, die Suggestibilität der Betroffenen und damit die Prädisposition etwa für psychosomatische Heilvorgänge und setzt vielleicht auch beim Heiligen selbst geistig-seelische Energien frei, die ihn zu erstaunlichen Leistungen befähigen. Andererseits steigert er bei den Augenzeugen auch die Bereitschaft, Vorgänge, in denen »aufgeklärte« oder neutrale Beobachter nichts Normwidriges sehen würden, als Eingriff übernatürlicher Mächte aufzufassen und wiederzugeben[34]. Der letztere Vorgang ist in der Überlieferung für uns am ehesten noch faßbar.

Wir werden daher ein Wunder grundsätzlich nicht als Faktum an sich, sondern als die vom Bewußtsein des Zeugen oder Berichterstatters reflektierte Spiegelung eines Ereignisses ansehen und die Frage stellen, wieweit Voraussetzungen, die in Vorstellungsvermögen und Mentalität der Mitwirkenden, der Beobachter und der Nachrichtenübermittler gegeben sind, ein an sich konkret zu bestimmendes Ereignis möglicherweise nachträglich zum Wunder werden ließen[35].

Der Wunderglaube, bei dem immerhin ein bestimmtes Bewußtsein vom »normalen« Ablauf des Naturgeschehens vorauszusetzen ist, sieht im Wunder einen ungewöhnlichen und normwidrigen Kausalzusammenhang, der seiner Meinung nach auf das Wirken von Kräften zurückgeführt werden muß, die in den gewohnten und scheinbar natürlichen Ablauf der Ereignisse willkürlich eingreifen können[36]. Das Naturgesetz wird dabei keineswegs zwangsläufig außer Kraft gesetzt, kann doch schon die durch Zufall oder auch durch Reflexion hergestellte Synchronisierung zweier jeweils für sich rational erklärbarer Vorgänge beim Gläubigen die Vorstellung eines göttlichen Eingriffs wachrufen, während andere Beobachter die das »Koinzidenzwunder« erst hervorrufende Beziehung nicht sehen[37].

32 BULTMANN, Entmythologisierung, S. 133 (= 23f.); DERS., Hermeneutik, S. 230; DERS., Wunder, S. 77ff.; 89f.; KÄSEMANN, Sp. 1837; MENSCHING, Wunder in Glauben, S. 96; 100.

33 MENSCHING, Wunder in Glauben, S. 109; FONTAINE, Sulpice, S. 186ff.; KELLER, S. 86f.; LUCIUS, S. 77ff.

34 MENSCHING, Wunder in Glauben, S. 79ff.; DERS., Wunder, Sp. 1832; SPEIGL, S. 288; ROUSSET, S. 32f.; 37; FREUD, Psych. Behandlung, S. 21ff.; SUHL, S. 25; s. auch unten S. 111ff.

35 WESTERMANN, S. 46; vgl. auch BERNOUILLI, S. 3ff.; MENSCHING, Wunder in Glauben, S. 79.

36 MENSCHING, Wunder, Sp. 1832.

37 K. KOCH, S. 192; FONTAINE, Sulpice, S. 200; AUERBACH, Motive, S. 11ff.; vgl. unten S. 158ff. u. Anm. 257.

Nirgends gilt so wie hier die schon von Spinoza ausgesprochene Erkenntnis, daß sinnliche und vom Bewußtsein reflektierte Wahrnehmung, Ereignis und Auffassung, Tatsache und Bericht nicht identisch sind[38]. Gerade auch der vielfältige Bewußtseinswandel, den wir innerhalb des letzten Jahrhunderts noch einigermaßen fassen können, dürfte deutlich gemacht haben, wie sehr die Menschen und nicht zuletzt auch die Wissenschaften der Neuzeit Wirklichkeit vornehmlich im gegebenen Rahmen einer durch ideologische Grundstrukturen ihrer Epoche und Gesellschaft präjudizierten Denkweise begriffen haben und noch begreifen[39].

Wenn aber schon die Bewußtseinsstruktur im Laufe weniger Menschenalter so überaus spürbarem Wandel unterliegt, wie groß muß dann erst der Abstand zwischen der mentalen Verfassung unserer Generation zu der ein Jahrtausend und mehr zurückliegenden Epoche sein! Diese Beobachtung berechtigt wohl zu allergrößter Skepsis in bezug auf psychologische Analogieschlüsse, die Möglichkeiten und Motivationen menschlichen Erlebens, Denkens und Handelns vorwiegend aus moderner Welterfahrung zu erklären versuchen[40].

Da die Bewußtseinsstruktur zeitgenössischer Zeugen und Nachrichtenvermittler jeweils von »ideologischen« Einstellungen ihrer Epoche abhängig ist, müssen diese zunächst der Betrachtung unterzogen werden[41]. Die geistige Ortsbestimmung eines Werkes gibt erst den Maßstab, an Hand dessen die objektive Glaubwürdigkeit der Überlieferung in jedem Einzelfall zu messen ist. Daraus folgt, daß die Frage nach der Historizität eines Geschehens, das etwa einem Wunderbericht zugrundeliegen könnte, zunächst gegenüber der Frage nach der Authentizität der vorliegenden Überlieferung zurücktritt[42]. Nicht über eine etwa zu postulierende objektive, sondern gerade über eine nachweisbar subjektive Glaubwürdigkeit des Autors erschließt sich der Zugang zur geistigen Situation seiner Epoche. Diesen Zugang aber würden wir uns verschließen, wenn wir die historische Nachricht – und als solche hat natürlich

38 SPINOZA, Tractatus theol.-polit. VI, 53, S. 97f.: *Raro admodum fit, ut homines rem aliquam, ut gesta est, ita simpliciter narrent, ut nihil sui iudicii narrationi immisceant; imo, quum aliquid novi vident aut audiunt, nisi maxime a suis praeconceptis opinionibus caveant, iis plerumque ita praeoccupabuntur, ut plane aliud, quam quod vident aut contigisse audiunt, percipiant, praesertim si res acta captum narrantis aut videntis superat . . .* 54: *Hinc fit, ut homines in suis chronicis et historiis magis suas opiniones quam res ipsas actas narrent . . .*, vgl. SPINOZA, übertr. v. C. Gebhardt, S. 126f.; s. auch GADAMER, S. 171f.; 233ff.; MANNHEIM, S. 230ff.; ferner LANZONI, S. 125ff.; KELLER, S. 44f.; LUCIUS, S. 77ff.; BOSL, Maßstäbe, S. 557 (= 415).

39 BULTMANN, Entmythologisierung, S. 129f.; DERS., Hermeneutik, S. 213f.; 228; HARNACK, S. 4; DOPSCH, S. 48f.; HEYER, S. 167 (= ²190), BULST, S. 26; KELLER, S. 232; vgl. auch die Ideologienlehre MANNHEIMS, insbes. S. 53f.; 71ff.; 130ff. u. passim. Für HUIZINGA, S. 259 scheint der »Glaube an die Realität des Eingebildeten« nur eine spezifische Eigenart des Mittelalters zu sein.

40 FONTAINE, S. 184f.; H. FUHRMANN, S. 529ff.; PATZE, S. 579; HARNACK, S. 4; HOLZBAUER, S. 1ff.

41 Vgl. oben Anm. I, 10.

42 AIGRAIN, S. 196; KELLER, S. 229.

auch die Wundererzählung zu gelten – nicht zunächst als solche ernst nehmen und unvoreingenommen nach den Umständen ihrer Überlieferung fragen[43].

Wie bereits festgestellt, kann nun freilich von einem für das angesprochene Zeitalter allgemein verbindlichen Wunderbewußtsein keineswegs gesprochen werden. Wir stießen bei der Untersuchung der ideengeschichtlichen Voraussetzungen der Vita Severini auf eine Kontroverse, die schon in den Evangelien wurzelt. Während Jesus selbst das Wunder grundsätzlich als Auswirkung und Folge des Glaubens ansah, diesen seinerseits aber ausschließlich auf das innere religiös-geistige Erleben und nicht auf äußere Beeindruckung durch handgreifliche Wundertaten stützen wollte[44], konnten die zum Christentum nur äußerlich bekehrten Massen ebensowenig wie in den anderen großen Weltreligionen auf das Wunder als Bestätigung der Macht der Erlösungslehre und Beweis der Heiligkeit eines Auserwählten verzichten[45].

Neben die religiöse Wunderauffassung, die erstaunliche Vorkommnisse als Zeugnisse und Zeichen der erlösenden Kraft Gottes auffaßte, trat die Vorstellung, Dämonen und dem Teufel sich verschreibende Menschen könnten ebenso wie treue Gottesdiener auch aus eigener – wenn auch geliehener – Kraft Wunder vollbringen. Selbst Augustin sah sich genötigt, dies zuzugeben, glaubte freilich an die Überlegenheit der Wunder Gottes, die in ihrer Heilswirkung und der Förderung des Glaubens beständen[46], ja seiner Meinung nach täuschten sich die Zauberer, denn in Wirklichkeit folgten Materie und sichtbare Dinge nicht ihrem Befehl, sondern Gott[47]. Damit läßt freilich der afrikanische Kirchenvater erkennen, daß auch zu seiner Zeit Menschen ein Wissen zu besitzen meinten, das ihnen absolute Gewalt über die Natur verlieh und überirdische Mächte in ihren Dienst zwang.

Die hier angesprochene Magie stellt eine andere Schicht menschlichen Bewußtseins dar, die der Religion nahe steht und vielfach so eng mit deren Vorstellungen verknüpft ist, daß eine saubere Scheidung häufig nicht möglich ist. Sie dringt zugleich mit dem Wunderglauben überall in die Kulturreligionen und nicht zuletzt auch in das Christentum ein und ist ebenfalls schon im neuen Testament zu fassen[48].

43 AIGRAIN, S. 198; 204f.; GÜNTER, Psychologie, S. 43; 83; K. KOCH, S. 68ff.

44 KELLER, S. 266; BULTMANN, Wunder, S. 89f.; THEISSEN, S. 290ff.; SPEIGL, S. 290; MENSCHING, Wunder in Glauben, S. 46; s. auch oben S. 55f.; vgl. dagegen Mt. 11,4f. Auch Buddha und Mohammed lehnten das magische Wunder als Heiligkeitsbeweis ab, s. MENSCHING, Wunder in Glauben, S. 36; 53.

45 MENSCHING, Wunder in Glauben, S. 37; 46ff.; 54 u. passim, DERS., Wunder, Sp. 1832; THEISSEN, S. 236ff.

46 Augustin, Civ. Dei. X, 12 u. 16, S. 468 u. 472ff.; Trinit. III, 10, Sp. 879ff.; vgl. KELLER, S. 22f.; VAN DER MEER, S. 624ff.; 640ff.

47 Augustin, Civ. Dei. XXI, 6, S. 524ff.; Trinit. III, 7f. Nach Augustin ist auch den Zauberern nur Macht gegeben, um als Betrüger selbst betrogen zu werden, die Gläubigen aber zu mahnen, solche Taten nicht für etwas Besonderes zu halten; vgl. VAN DER MEER, S. 641f.

48 BITTER, Verlust, S. 131; SUHL, S. 13ff.; ALLWOHN, S. 37ff. (= [2]41ff.); vgl. auch GRAUS, Volk, S. 181f.; LUCIUS, S. 114ff.; THEISSEN, S. 287ff.

Der noch primitiv-strukturierte Mensch sucht den stets vorhandenen Wunsch, Macht über die ihm unheimlichen Naturgewalten zu gewinnen und deren verborgene Kräfte in seinen Dienst zu stellen, durch Magie zu verwirklichen. Im religiösen Bereich verdinglicht sich dabei das rein geistige Verhältnis zwischen Gott und Mensch.

Es liegt auf der Hand, daß Magie ebenso Vorstufe wie Unterströmung als auch Surrogat religiöser Bindung an die Gottheit sein kann. Magische Handlungen werden ebenso in kultischen Zeremonien sublimiert und religiös gedeutet, wie andererseits religiöses Glaubensgut jederzeit in den magischen Bereich abgleiten kann. Freilich verrät sich vielfach auch ein durch die Lösung aus religiösen Bindungen entstehendes Vakuum durch besondere Anfälligkeit für magische Verführung und Willenslenkung[49].

Immerhin läßt sich das magische vom rein religiösen Wundererlebnis grundsätzlich abheben[50]. Wenn das Wunder – allgemein gesprochen – ein Vorgang ist, in dem der Betroffene, der Zuschauer oder der Berichterstatter das Wirken übernatürlicher Kräfte sieht, die ausnahmsweise unter bestimmten Voraussetzungen in den normalen Ablauf natürlicher Vorgänge eingreifen und diese beeinflussen, so kann von einem religiösen Wunder im strengen Sinn nur dann die Rede sein, wenn ein Gläubiger dieses Walten übernatürlicher Kräfte als jeweiligen bewußten Eingriff einer göttlichen Macht auffaßt, die von Fall zu Fall aus freiem Willen, vielfach durch das Medium auserwählter Menschen und meist auf die Bitten der Gläubigen oder eben dieser Auserwählten hin, handelt. Von einem magischen Wunder werden wir dagegen vorzugsweise dann sprechen, wenn eben jener freie Wille der Gottheit nicht mehr unmittelbar zu erkennen oder zu erschließen ist und die übernatürliche Wirkung entweder direkt von einem irdischen Kraftträger ausgeht oder durch rituelle Praktiken und Mittel, die nur der Eingeweihte wirksam anwenden kann, automatisch und zwangsläufig herbeigeführt wird[51].

Beide Formen des Wunders werden auch im Frühmittelalter schon unterschieden, stellt sie doch Gregor der Große ausdrücklich als gleichberechtigt nebeneinander[52]. Vielfach geht freilich das Vertrauen auf die Heilskraft des sich erbarmenden Gottes,

49 DARLAPP, LANCZKOWSKI, AUER, Sp. 1274ff.; ALLWOHN, S. 31 (= ²34).

50 Vgl. BIELER I, S. 86f.; 116f.; SÖDER, S. 73f.; AIGRAIN, S. 182; GRAUS, Volk, S. 54f.; LANCZKOWSKI, Sp. 1276; AUER, Sp. 1278; MENSCHING, WUNDER, Sp. 1832f.

51 MENSCHING, Wunder in Glauben, S. 78.

52 Gregor Magn. Dial. II, 30, S. 121. Auf die Frage des Petrus, ob der hl. Benedikt seine Wunder stets durch die Kraft des Gebetes erwirkt habe oder zuweilen auch aus eigenem Willen, antwortet Gregor: *Qui devota mente Deo adherent . . . exhibere signa modo utroque solent, ut mira quaeque aliquando ex praece faciant, aliquando ex potestate.* Als Beispiel eines Wunders *ex potestate* berichtet Gregor, Dial. II, 31, S. 123 von der Überwindung des wütenden Goten Szalla durch Benedikt, der allein durch die Macht seines Blickes die Fesseln des Bauern gelöst habe. Gerade die Schnelligkeit des Wunders beweist nach Gregor . . . *quia ex potestate acceperat habere quod fecit* . . . Je ein typisches Beispiel für ein magisches und ein religiöses Wunder findet sich Act. 5,1–10; 9,40. Vgl. dazu auch WALTER, S. 302; WOLPERS, S. 65.

die auf das Gebet der Gläubigen hin wirksam wird – wenn Gott will –, fast unmerklich über in den Glauben an die absolute Macht bestimmter Heilsträger, welche entweder durch passive Ausstrahlung oder aktiv durch Anwendung gewisser Riten, Gesten und Worte frei darüber verfügen[53]. In vielen Fällen erhebt sich die Frage, ob in den Augen der Zuschauer das Gebet nicht zur Beschwörungsformel, das Kreuzsymbol nicht zum magischen Zeichen, der segnende Gestus nicht zum Zauberritus geworden ist[54]. Die ursprünglich hier zugrundeliegende Auffassung, daß Gott es sei, der in seiner Barmherzigkeit die aus menschlicher Not zu ihm emporgetragenen Bitten erhört, ist dann mehr oder weniger zurückgetreten oder gar in Vergessenheit geraten. Wenn schon bei den Heilungswundern der kanonischen Evangelien mitunter magische Züge festzustellen sind[55], so lassen sich diese in der frühchristlichen Literatur der Apokryphen und später der hagiographischen Viten vollends nicht mehr übersehen. Sie bezeugen unwiderleglich, welche Rolle im christlichen Volksglauben das magisch-mythische Weltverständnis spielte. Der Ausblick auf die Realität des Geschehens im Sinne eines mechanistischen Kausalnexus war hier von vornherein versperrt.

Die nachweisbar fließenden Grenzen zwischen religiöser und magischer Wunderauffassung ebenso wie die grundsätzlich nur subjektive Bestimmbarkeit des Wunders als solchem öffnet nun der historischen Kritik ein weites Feld, sofern sie ihre Methode den besonderen Gegebenheiten hagiographischer Quellen anzupassen bereit ist[56]. Wir können damit rechnen, daß die Masse der Mirakelerzählungen in der uns überlieferten Form aus der subjektiven Sicht der Berichterstatter heraus zu erklären ist, wobei wir unbedenklich deren guten Glauben voraussetzen dürfen. Dies setzt ein Denken voraus, das weitgehend von bildhaften Vorstellungen bestimmt und beherrscht ist, ein charakteristisches Merkmal der prärationalen magisch-mythischen Bewußtseinsstruktur[57].

Doch nun zur Vita Severini! Wenn wir an die Berichte des Eugippius mit der Frage herantreten, ob die hilfreichen Taten, die segensreichen Handlungen, die staunenswerten Wunder des Heiligen jeweils als Manifestation einer freien Willensentscheidung Gottes in der Vollkommenheit seiner Macht, als freiwillige Belohnung für Glaubensinbrunst und fromme Werke und als die sich unmittelbar auswirkende Erhörung der Gebete des Gottesmannes und der Gläubigen aufgefaßt werden, oder ob darin ein automatisches Wirksamwerden übernatürlicher (oder auch göttlicher) Kräfte verstanden wird, die der »Heilige« durch Anwendung nur ihm vertrauter und magisch verstandener Praktiken sowie durch passive Ausstrahlung zwangsläufig

53 MENSCHING, Wunder in Glauben, S. 66.

54 BERTHOLET, Sp. 595f.; 599; KELLER, S. 130.

55 DIBELIUS, S. 80ff.; BULTMANN, Synopt. Trad. 234ff.; MENSCHING, Wunder in Glauben, S. 43ff., 48.

56 GRAUS, S. 27ff. und passim; FONTAINE, Sulpice, S. 182ff.; mit besonderem Bezug auf die Vita Severini vgl. PELLEGRINO, Commemoratorium, S. 23ff.; BULST, S. 24ff.; BAUDRILLART, S. 71ff.

57 HEYER, Magie, S. 169ff. (= [2]191ff.); vgl. JAENSCH, Eidetik, S. 25f. und passim; DERS., Wahrnehmungswelt, I, S. 227ff.

und willkürlich auslöst, erkennen wir schnell, daß in der Klostergemeinschaft des Eugippius wie auch sonst in der christlichen Geisteswelt jener Epoche eine geistig-religiöse neben einer dinglich-magischen Wunderauffassung vertreten wurde[58].

Gleichwohl gibt Eugippius an zahlreichen Stellen zu verstehen, daß allein Gottes Macht in seinem Diener Severinus wirksam sei und verherrlicht werde, daß nicht eigentlich der Heilige die Wunder vollbringe, sondern Gott, der Severinus immer wieder die Gnadengabe schenke[59]. So verbreitet der Ruhm der Taten des Severinus überall nur die Beweise des in ihm wirkenden göttlichen Charisma[60], und auch der Heilige selbst betont wiederholt, die Menschen sollten in seinen Handlungen nicht sein Verdienst sehen, sondern sie als Musterbeispiele ihrer Rettung auffassen[61]. Als der Heilige spürt, daß ihm eine Macht zugetraut werde, die er nicht zu besitzen glaubt, weist er dies entschieden zurück: Warum nehmt Ihr an, daß ich etwas vermag, was ich nicht kann? Ich habe nicht die Macht, so Gewaltiges zu vollbringen[62]. Erst als die Frau, die von Severinus die Heilung ihres Sohnes erfleht, Beweise ihres Glaubenseifers gibt, erklärt er, Gott werde ihrem Sohn die Gesundheit schenken, um gleich darauf sich ins Gebet zu versenken. In ähnlicher Weise weigert sich Severinus, eine von langer Krankheit gequälte Frau zu heilen: »Was fordert Ihr von einem Geringen so Großes? Ich weiß, daß ich ganz unwürdig bin. Wenn ich doch nur für meine Sünden Verzeihung verdienen könnte!« Seine Besucher betonen dagegen, sie glaubten fest, jene Frau werde durch sein Gebet genesen, und als diese sich wirklich erhebt, weist der Heilige noch einmal mit Nachdruck darauf hin: »Schreibt dies nicht meinem Bemühen zu! Allein der Glut eures Glaubens ist diese Gnade zuteil geworden, und dies geschieht an vielen Orten bei vielen Völkern, damit man erkenne: Es gibt nur einen Gott, der im Himmel und auf Erden Wunder vollbringt um die Verlorenen zum Heil zu rufen und die Toten dem Leben wiederzugeben[63].«

Immer wieder verbindet Eugippius mit den Wunderberichten den Hinweis, Got-

58 Dieses Nebeneinander religiöser und magischer Wunderauffassung findet sich bereits im NT und zeugt auch dort für die heterogene Herkunft der Tradition, vgl. DIBELIUS, S. 75, 80ff.; BULTMANN, S. 234ff. MENSCHING, Wunder in Glauben, S. 43ff.; BITTER, Verlust, S. 131.

59 V. S., c. 3,3: ... *Deum insperati remedii largitorem* ...; Cap. 3; c. 4,9: ... *magnalia, quae illi salvator indulserat;* 11: ... *talibus per Dei gratiam virtutibus sublimatus;* 12: ... *tanta divini muneris claritate fulgebat.* Zu dieser Auffassung im NT s. oben Anm. II, 117; in der Hagiographie S. 51ff.; 91f.

60 V. S., c. 4,6: ... *fama virtutum ... longe lateque discurrens caelestis in eo gratiae signa pandebat* ...

61 V. S., c. 4,11: ... *ne putetis mei meriti esse quod cernitis, vestrae est potius salutis exemplum.*

62 V. S., c. 6,2: *Cur aestimor posse quod nequeo? Non est virtutis meae praestare tam grandia* ... Zum Topos der Weigerung, Wunder zu vollbringen, vgl. Athanas. V. Antonii, c. 57, Sp. 925 B; Sulp. Sev. V. Martini, c. 16,5; Hieron. V. Hilarion., c. 14, Sp. 35 B; Possid. V. Augustin., c.29, Sp. 59 E; s. auch unten S. 103. In diesen Zusammenhang gehört auch die Auffassung, daß die Wunderkraft erlösche, sobald sich der Heilige auf sie verließe, s. Ennod. V. Epiphan. 105.

63 V. S., c. 14,2f.

tes Gnade sei dabei wirksam geworden. Gott selbst ist es, der auf das Gebet des Heiligen hin den hungernden Einwohnern von Favianis zu Hilfe kommt, Gott kämpft nach den Worten des Severinus für die Seinen gegen die Barbaren, die Favianis bedrohen, und Gottes Beistand befreit die Bürger von Batavis durch einen Sieg über die Alemannen von drohendem Untergang[64]. Gott allein kann den verstorbenen Silvinus wieder ins Leben zurückrufen, die Wirkung der Gnade Gottes heilt den Leprösen, der Name des Herrn wird gelobt, weil ein Bär die im Schneesturm Verirrten gerettet hat[65].

Schon das letztgenannte Wunder beweist, daß aktives Handeln des Heiligen keineswegs unverzichtbare Voraussetzung für das Eingreifen Gottes darstellt. Dies zeigen auch die »segensreichen Wunder und hilfebringenden Heilungen, die am Sarge des Heiligen durch die göttliche Allmacht bewirkt wurden«. Daher danken die Mönche voll Freude der Gnade Gottes, als sie in Montefeltre von der Heilung des Stummen und in Neapel von der des blinden Laudicius hören, und der Autor fügt hinzu, noch immer fänden zahlreiche Menschen wegen der Verdienste des seligen Mannes durch das Wirken der göttlichen Gnade Heilung[66].

Wenn in den erwähnten Fällen das Wunder durch die vom Heiligen ausstrahlende Kraft bewirkt zu werden scheint, nähern wir uns zweifellos schon dem Bereich des Magischen. Freilich stellt der inbrünstige Glaube des jeweils Betroffenen die entscheidende Vorbedingung dar, die über die – wenn auch passive – Vermittlung des Heiligen das Wunder auslöst, das stets ausdrücklich dem Wirken Gottes zugeschrieben wird. Demnach faßt Eugippius diese Wunder religiös auf, auch wenn der Volksglaube dazu neigt, dem Körper des Heiligen eine automatisch wirkende geheimnisvolle Kraft zuzuschreiben.

Auch bei zahlreichen Offenbarungswundern, die Eugippius schildert, waltet Severinus wiederum nur als Vermittler göttlicher Barmherzigkeit und Gnade. Allein die Allmacht Gottes ist es, die den Heiligen instand setzt, den Menschen in vielerlei Nöten und Gefahren durch Prophezeiungen hilfreich zur Seite zu stehen. So erkennt Severinus durch göttliche Eingebung, daß die Witwe Procula in Hungerszeiten Getreide hortet, daß König Flaccitheus umkommen werde, wenn er die räuberischen Barbaren verfolge und die Donau überschreite, daß der Stadt Lauriacum ein Angriff drohe[67]. Gott enthüllt ihm auch, wie der Mann aussieht, der die Reliquien überbringt, daß sich jemand in der Kirche von Quintanis versteckt hält, an welchem Tage er selbst sterben werde[68]. Göttliche Inspiration befähigt ihn, zu erkennen, ob

64 V. S., c. 3,3; 4,3ff.; 27,1f.; zu den einzelnen Motiven hier und im folgenden s. unten S. 111ff.

65 V. S., c. 16,5; 26,1; 34,1; 29,4. Zum Bärengeleit vgl. Theodoret, Hist. relig. 6, Sp. 1357 D, wo Löwen auf Geheiß des hl. Symeon einem Verirrten den Weg durch die Wüste weisen, vgl. auch GÜNTER, Psychologie, S. 46; 180.

66 Eug. Ep. 6: *virtutum beneficia sanitatumque remedia, quae vel in itinere vel hic apud eiusdem beatissimi patris memori am divina sunt peracta virtute . . .*; V. S., c. 45,2; 46,4 u. 6.

67 V. S., c. 3,2; 5,3f.; 30,1.

68 V. S., c. 9,1f.; 16,2; 40,1.

die ihm angebotenen Reliquien echt sind oder nicht, welche Krankheiten seine Mönche befallen werden, welche Heilmittel jeweils anzuwenden sind[69].

Neben diese Einzelschicksale, wo Gottes Eingreifen jeweils eine Wende herbeiführt, treten die Fälle, bei denen Gottes enge Beziehung zum Heiligen in direkten Befehlen sichtbar wird, die diesem erteilt werden, obwohl sie seinen eigentlichen Neigungen und Absichten widersprechen. Schon im Begleitschreiben berichtet Eugippius, Gott habe nach des Severinus' eigener Aussage diesen beauftragt, die Einwohner von Norikum in ihrer Not zu unterstützen. Später begründet der Heilige die Ablehnung der Bischofswürde damit, es genüge ihm, unter Verzicht auf die von ihm ersehnte Anachorese auf Gottes Gebot hin den durch häufige Heimsuchungen bedrängten Provinzialen beizustehen, und nicht lange vor seinem Tode äußert er auch dem König Feletheus gegenüber, Gott habe ihn veranlaßt, den Menschen Norikums in Unglück Hilfe zu bringen, ja er selbst bezeichnet sich in diesem Zusammenhang ausdrücklich als *Christi legatus*[70]. Gott ermahnt ihn aber auch, der Bitte der Bürger von Favianis Folge zu leisten und mit ihnen zu gehen, wie er den Heiligen andererseits nötigt, in die Stadt zurückzukehren, als dieser sich weit außerhalb in eine Eremitenzelle zurückgezogen hatte. Nachdem er dann in näherer Entfernung von der Stadt eine neue Einsiedelei gefunden hat, mahnen ihn häufige Offenbarungen, sich den bedrängten Menschen nicht zu entziehen[71].

Im übrigen fürchtet Severinus nichts so sehr, als daß die von Gottes Gnade und Barmherzigkeit erwirkten Wunder ihm selbst zugeschrieben werden könnten, und wie andere Thaumaturgen ist er sich der Gefahr des auf den Wundern beruhenden irdischen Ruhmes bewußt, da er zur Selbstüberhebung verführe. So bittet er die Zeugen seines Lebenswandels, sie sollten nicht glauben, all das, was sie sähen, sei seinem persönlichen Verdienst zuzuschreiben, sie sollten vielmehr für ihn beten, damit ihm die Gaben des Heilandes nicht zur Verdammung, sondern zur Rechtfertigung gereichen mögen[72]. Demselben Grund entspringt die Furcht, die Kunde von den Wundertaten könne sich verbreiten, eine Furcht, die schon die Evangelien kennen. So berichtet Eugippius, Severinus habe gewünscht, das Kerzenwunder bei Juvavum sollte verschwiegen werden – »wie auch viele andere großartige Taten, welche er mit Gottes Hilfe vollbrachte«. Auch nach der Erweckung des Presbyters Silvinus vom Tode beschwört Severinus die Anwesenden, nichts darüber verlauten zu lassen, und tatsächlich ist, wie der Autor berichtet, dieses Wunder erst nach seinem Tode bekannt geworden[73].

69 V. S., c. 9,3; 38,2; 39,1.

70 Eug. ep. 9; c. 9,4; 31,3 u. 5.

71 V. S., c. 3,1; 4,6 u. 7.

72 V. S., c. 4,11: *cesset humana temeritas, elationis supercilium comprimatur . . . orate immo pro me, ut non ad condemnationis cumulum, sed ad iustificationis augmentum salvatoris dona proficiant.* Vgl. Rufin. Hist. mon. Sp. 396 A; 399 Af. 412 Cf.; Greg. Nyss. V. Greg. Thaum. Sp. 907 B.

73 V. S., c. 13,2; 16,6. Schon Jesus gebietet den Augenzeugen seiner Wunder wiederholt Schweigen, Mc. 1,44; 7,36 (parr.); 8,26; Mt. 8,4; 9,30; Lc. 5,14; s. DIBELIUS, S. 91. Vgl. auch

Den zahlreichen Zeugnissen, in denen die Wundertaten des Severinus ausdrücklich auf die Wirkung der göttlichen Gnade zurückgeführt werden, treten fast ebensoviele zur Seite, in denen das Wunder bereits als unmittelbare Folge der Kraft von Gebeten und guten Werken seitens des Heiligen oder der Gläubigen, die Gottes Hilfe herbeirufen, eintritt. Auch hier wird der Heilige ausschließlich als Vermittler göttlicher Barmherzigkeit aufgefaßt. Wie Eugippius schon in den ersten beiden Kapiteln deutlich macht, wäre die Stadt Asturis durchaus zu retten gewesen, wenn ihre Einwohner sich durch Werke des Glaubens Gottes Hilfe verdient hätten. Von ihrem Schicksal hebt sich um so klarer der Erfolg der mit dreitätigem Fasten und Almosengeben verbundenen Gebete der Bürger von Comagenis ab, die »mit göttlicher Hilfe bewahrt durch den heiligen Mann lernten, mit himmlischen Waffen zu kämpfen«[74].

Zuweilen, insbesondere bei den Wunderheilungen, hilft allein das Gebet des Heiligen[75]. Auf diese Weise gesundet der gelähmte Rugier, die kranke Bäuerin, der Sohn des Adligen[76]. Auch während der Bedrohung von Batavis durch die anmarschierenden Alemannen ist es lediglich das eindringliche Gebet des Severinus, welches die Bürger vor der unmittelbaren Gefahr beschirmt, und wenig später gestehen auch die Einwohner von Lauriacum, sie alle seien nur durch das Gebet des Gottesmannes der Gefangenschaft entgangen[77].

In den meisten Fällen ist es freilich nicht das Gebet des Severinus allein, welches die Wunder bewirkt, sondern Glaube und gute Werke der Betroffenen müssen hinzutreten[78]. Als der Heilige durch göttliche Eingebung erfährt, daß zwei seiner Mönche in Todesgefahr schweben, bittet er die Brüder zu beten, um jene mit Christi Hilfe zu retten, und nach dem Tode des Presbyters Silvinus fleht er gemeinsam mit den Klerikern zu Gott, er möge eine Tat seiner bekannten Allmacht vollbringen[79]. Nachdem Severinus in Cucullis die Macht des Gebets durch Entlarvung der Glaubensfrevler demonstriert hat und ihn die Bewohner bitten, auch eine Heuschreckenplage durch Gebet abzuwenden, gibt ihnen der Heilige zu verstehen, sie sollten selbst Bußfertigkeit zeigen und würdige Werke verrichten, um dem augenblicklichen Unheil zu entgehen. Dann erst erweist sich auf göttliches Geheiß, »wieviel ein gläubiges Gebet vermag«. Auch die Heilung des Leprösen wird nicht allein durch

Protevang. Iacob., 20,4; Athanas., V. Ant., c. 60, Sp. 929 C; Sulp. Sev., Dial., I, 10,4; I (II), 4,2; Theodoret, Hist. relig. 2, Sp. 1312 B; Constant. V. Germ., c. 7; 21; 31; Ferrand., V. Fulgent., c. 21, S. 107. Zum Schweigegebot s. THEISSEN, S. 77f.; 144–154.

74 V. S., c. 2,2: ... *divino plebs servata praesidio per sanctum virum armis didicit pugnare caelestibus;* vgl. Eph. 6,13–18 und unten S. 122ff..

75 HAUCK I, S. 184f.; vgl. THEISSEN, S. 74f.

76 V. S., c. 6,3; 14,3; 33,2. Von weiteren Gebetshilfen hören wir in c. 3,3; 11,3; 15,3; 23,1; 28,3; 36,1 u. 4; wo sich freilich vielfach schon magische Vorstellungen mit dem Gebet verbinden. Zu den Motiven vgl. auch im folgenden unten S. 111ff.

77 V. S., c. 27,1; 30,5.

78 Vgl. BULTMANN, Synopt. Trad., S. 234; BIELER I, S. 113ff.; s. auch oben S. 49f.

79 V. S., c. 40,1; 16,4.

das Gebet des Severinus bewirkt, sondern der Kranke selbst muß Gott als Spender aller Gaben unablässig unter Tränen anflehen[80].

Die Kraft des Gebetes der Betroffenen ist auch nach dem Tode des Severinus noch wirksam, wie wiederum die Wunder am Sarge und am Grabe des Heiligen beweisen. Der Stumme von Montefeltre erhält die Sprache nach einem stillen Gebet wieder, ebenso wie der blinde Laudicius plötzlich wieder sieht, als er betet. Freilich ist auch in diesen Fällen der Heilige das Medium, das den Glauben der Menschen aktiviert und durch Vermittlung göttlicher Kräfte die Heilung bewirkt[81].

So wird denn das religiös aufgefaßte Wunder zum Zeugnis der Macht des Gottvertrauens, und in nicht wenigen Fällen spricht dies Eugippius nachdrücklich aus. Ebenso wie die von der Heuschreckenplage verschonten Felder offenbaren, wieviel die Kraft des inbrünstigen Gebetes vermag, schreibt Severinus die Heilung der kranken Frau der Glut des Glaubens ihrer Angehörigen zu, und verspricht den Bürgern von Lauriacum, ihre Felder würden von Rost verschont bleiben, wenn ihr Glaube in Zukunft nicht mehr schwanke[82]. Die Kastelle im Raum von Tiburnia schützt der Panzer gläubigen Fastens zuverlässig gegen die Wildheit der Feinde, die im Schnee Verirrten brechen auf, mehr auf Gott vertrauend als auf ihre Füße und werden gerettet, und der *primicerius cantorum* Marinus wird vom Kopfschmerz geheilt, weil er glaubt[83].

Den Beweisen von der Macht des Glaubens, die Gottes Hilfe herbeiruft, stehen andere gegenüber, in denen von den verhängnisvollen Folgen des Unglaubens, der *incredulitas* die Rede ist. Der religiöse Charakter dieser »Strafwunder« ergibt sich aus der Feststellung, daß hier Mißtrauen gegenüber den Worten, Warnungen und Weissagungen des Heiligen dem Unglauben gleichgesetzt wird, der Gottes Zorn hervorrufe[84].

So erkennen schon zu Beginn der Schrift die zunächst zweifelnden Bürger von Comagenis, daß die Katastrophe von Asturis auf die Verstocktheit und Sünde der Einwohner zurückzuführen sei, welche nicht auf den Heiligen gehört hätten, und beeilen sich, einem ähnlichen Urteil durch Bußübungen zuvorzukommen[85]. Später erfahren wir wiederum, daß die Bewohner von Joviaco angesichts der eindringlichen Mahnungen des Heiligen teils zögern, teils geradezu ungläubig sind. Als auch der sonst so ehrwürdige Presbyter des Ortes auf eine erneute flehentliche Warnung des Severinus hin nicht reagiert, fallen er und seine Mitbürger dem Verderben anheim[86].

80 V. S., c. 12,2ff.; 34,2.

81 V. S., c. 45,1; 46,4.

82 V. S., c. 12,4; 14,3; 18,2.

83 V. S., c. 25,3; 29,2; 46,5. Über die Verbindung von Heilung und Glaube vgl. auch SUHL, S. 36; THEISSEN, S. 135ff.

84 Zu den Strafwundern s. auch GRAUS, Volk, S. 46; THEISSEN, S. 117ff.; VAN UYTFANGHE, Bible, S. 327f.

85 V. S., c. 1,2: *sed animi contumaces ac desideriis carnalibus inclinati praedicentis oracula infidelitatis suae discrimine probaverunt . . .*; 3 *famulus autem dei . . . de contumaci‹ ait ›oppido et citius perituro festinus abscedo‹*; 2,1: *. . . his auditis . . . incredulitati veniam postulantes monitis viri dei sanctis operibus paruerunt . . .*

86 V. S., c. 24,2: *aliis ergo de tanto nuntio dubitantibus, . . . saltem ipse contemptoribus*

Während hier die Strafe gar einen sonst heiligen Mann ereilt, trifft sie in dem Presbyter von Batavis verdientermaßen einen Frevler, der *diabolico spiritu repletus* dem Heiligen mit eifernden Worten entgegen zu treten wagt, als dieser das Ende der Stadt prophezeit[87]. Auch bei der endgültigen Räumung von Batavis finden sich Widerspenstige, welche die Mahnungen des Heiligen mißachten und daher durch das Schwert der Feinde elend umkommen[88].

In Batavis spielt sich auch jene Auseinandersetzung zwischen Severinus, dem *doctor humilis*, und den von scheußlichem Hochmut befleckten Mönchen seines Klosters ab, die trotz seiner Vorhaltungen in ihrer verderblichen Haltung verharren. Nachdem sie auf das Gebet des Heiligen hin von einem Dämon befallen sind, bekennen sie offen ihren Trotz, um erst nach vierzig Tagen Strafe wiederum durch ein Gebet die Gesundheit von Körper und Geist wiederzuerlangen[89]. Als die Königin Giso *arrogans* die Mahnung des Heiligen in den Wind schlägt, gefangene Römer freizugeben, ereilt sie die Strafe auf dem Fuße, und sie erkennt, auf welche Weise Gott das Unrecht, das sie dem heiligen Mann angetan habe, räche[90].

In anderen Fällen sind die Folgen harmloser, dennoch aber um nichts weniger deutliche Zeichen der unmittelbaren Beziehung des Heiligen zum Allmächtigen. Der Pförtner des Klosters, Maurus, schlägt die Warnung des Severinus in den Wind, verläßt das Gebäude trotz Verbot und fällt in die Hand der räuberischen Skamarer. Bei der Heuschreckenplage in Cucullis wird nur das Feld des Zweiflers, des *contumacis hominis*, in Mitleidenschaft gezogen, damit man lernen kann, wieviel Schaden die *incredulitas* anrichte, wieviel Segen andererseits die göttliche Gnade ihren Verehrern spende[91]. Desgleichen können die Feinde vor Lauriacum nur die Herde eines Mannes rauben, der es trotzig verschmäht hat, der Anweisung des Dieners Gottes zu folgen und seinen Besitz in Sicherheit zu bringen. Ähnlich ist auch der Schaden zu werten, der die Städte, die bei der Ablieferung des für die Bedürftigen bestimmten Zehnten säumig sind, trifft oder bedroht. So müssen die Einwohner von Tiburnia die gesammelten Textilien den Goten ausliefern, so fürchten die Bürger von Lauriacum den Verlust ihrer gesamten Ernte durch eine Getreidekrankheit, bis sie darin die Strafe für ihren Trotz erkennen und Buße tun[92].

derelictis properaret . . . aliis prorsus non credentibus iterum misit . . . presbytero et reliquis incredulitate nutantibus . . .

87 V. S., c. 22,3ff. S. dazu unten S. 146ff.

88 V. S., c. 27,3: . . . *quidam vero reperti sunt contumaces, nec defuit contemptoribus gladius inimici . . . poenas dedere contemptui.*

89 V. S., c. 36,1: . . . *contumaciam sui pectoris vocibus fatebantur.* Das Strafwunder nähert sich hier bereits dem Typus des Exorzismus an, vgl. dazu THEISSEN, S. 94ff.

90 V. S., c. 8,4: . . . *fatebatur se pro scelere contemptus, quod in servum dei commiserat, plagae praesentis ultione percelli . . .*

91 V. S., c. 10; 12,5: . . . *sancti operis temerator atque contemptor . . . contumacis hominis segetem locustarum morsus ostenderant . . . 7 . . . didicit, quantum dispendii incredulitas inferat, quantum beneficii suis cultoribus conferat divina largitio.*

92 V. S., c. 30,4: . . . *qui servo dei praedicente contumax sua tutare contempserat:* 17,4; 18,1; . . . *poenas suae contumaciae confitentes.*

Nicht nur zu Lebzeiten des Heiligen werden die Zweifler an seinem Wort vom Himmel bestraft. Als Ferderuch die nachdrückliche Warnung des Heiligen, etwa nach seinem Tode das Kloster und die für die Armen bestimmten Gaben anzutasten, mißachtet, trifft ihn die Strafe des Himmels[93]. Einen ähnlichen Sinn werden wir der Ermahnung des rugischen Königspaares durch Severinus unterlegen, wenn das von ihm vage angedeutete Unheil später wirklich eintritt[94]. Als der *miles* Avitianus, Gefolgsmann des Fürsten Ferderuch, im Auftrage seines Herrn, wenn auch gegen seinen Willen, Hand an die Altargeräte legt, wird er bald darauf von einem Dämon mit Gliederzucken gequält, bis er den weltlichen Kriegsdienst mit dem geistlichen vertauscht[95].

Der Unterschied der hier beschriebenen Strafwunder zu den durch aktives Handeln des Heiligen und der Gläubigen erwirkten Heilstaten fällt in die Augen. Nur ausnahmsweise läßt der Autor verlauten, der Heilige habe die Strafe gewünscht und selbst veranlaßt. Als der kleine Sohn der Giso plötzlich in Lebensgefahr gerät, führt die Königin, offenbar noch stärker als die katholischen Romanen in magischem Bewußtsein befangen, die Strafe unmittelbar auf das Gebet des erzürnten Heiligen zurück. Sobald sie das erkannt zu haben glaubt, sendet sie augenblicklich Reiter aus, die den Heiligen umgehend von ihrem Sinneswandel unterrichten und ihr wieder freundlich stimmen sollen. Diese Maßnahme ist nur dann verständlich, wenn die Königin in dem Vorgang weniger eine Strafe des Himmels als vielmehr die rächende Macht des zornerfüllten Heiligen sieht, deren unmittelbare Wirkung sie so schnell wie möglich aufheben möchte.

Im Falle der aufsässigen Mönche von Boiotro erbittet Severinus direkt vom Himmel ihre Bestrafung, die aber zugleich auch die Heilung in sich begreift. Immerhin erschien diese Maßnahme offenbar Menschen in der Umgebung des Severinus als nicht unbedenklich, denn schwerlich hätte Eugippius sich hier zu so ausführlichen Rechtfertigungen veranlaßt gesehen, wenn er damit nicht Kritik zurückweisen wollte[96]. Bemerkenswerterweise liegt der Strafe nicht so sehr eine Auflehnung gegen Gott, vielmehr Ungehorsam dem Heiligen gegenüber zugrunde. Das Ergebnis der Handlungsweise des Heiligen ist nach Eugippius eine Zunahme der Ehrfurcht, ja ein Erschrecken vor der gewaltigen Macht des Heiligen.

Deutlich stehen wir bei den Strafwundern schon an der Schwelle des magischen Bereiches, wo dem Heiligen selbst unheimliche, spontan wirkende Kräfte zugeschrieben werden. Wenn, wie Eugippius meint, das Ansehen des Severinus auf seinen Wundern beruht, wird aus dem Vermittler göttlicher Barmherzigkeit und Gnade unmerklich der Träger unfaßbarer übernatürlicher Kräfte, deren Ursprung nicht

93 V. S., c. 42; 44,3: . . . *sed mox in eum ultio denuntiata pervenit* . . . Zu Strafwundern, die das Antasten des Eigentums eines Heiligen ahnden, s. auch GRAUS, Volk, S. 387.

94 V. S., c. 40,3: *contestor vos . . . ut ab iniquis actibus temperantes piis insistatis operibus . . . iam ex hoc vos videritis;* 44,4 . . . *Feva capto et ad Italiam cum noxia coniuge transmigrato* . . .; vgl. dazu VAN UYTFANGHE, Bible, S. 334.

95 V. S., c. 44,2.

96 V. S., c. 36,2: *absit, ut cuiquam hoc crudele videatur aut noxium* . . . Zum Motiv des Sich-entsetzens s. THEISSEN, S. 78f.

mehr deutlich ins Bewußtsein der Zeugen tritt. Sichtbare Zeichen sind es, welche sie veranlassen, an die Macht des Heiligen zu glauben. So beeindruckt die Predigt des Severinus die Einwohner von Comagenis ebensowenig wie die von Asturis, erst das Schicksal der Nachbarstadt überzeugt sie. In ähnlicher Weise bereuen die Bürger von Lauriacum erst dann ihren Trotz gegenüber dem Heiligen, als die Strafe des Himmels droht, die sie durch Folgsamkeit noch abwenden können[97]. Die Menschen in Favianis sehen in der Person des Severinus ihre einzige Hoffnung, wie die Einwohner der oberen Donaustädte und Kastelle glauben, nur die Anwesenheit des Heiligen könne sie vor Schlimmem bewahren[98].

Die Heilung des gelähmten Rugiers hat zur Folge, daß seitdem alle Angehörigen dieses Stammes den Diener Gottes freudig und ergeben immer wieder aufsuchen und von ihm Hilfe für ihre Gebrechen erbitten[99]. Die Einwohner von Cucullis flehen den Heiligen an, die Heuschreckenplage von ihnen abzuwenden, nachdem sie durch das Kerzenwunder die Kraft seiner Gebete erfahren haben. Auch das zweite Kerzenwunder hat die Wirkung, die Menschen »vor allem zu großem Glauben zu entflammen«[100]. Die geweihte Jungfrau in Quintanis erwartet von Severinus, er werde nach Anrufung der göttlichen Allmacht den toten Presbyter wiederauferwecken[101].

Diese Mitteilungen legen bereits nahe, daß nach der Meinung des Volkes Severinus beliebig über geheimnisvolle Kräfte verfügen konnte, die durch gewisse zum Ritual gewordene Handlungen direkt ausgelöst wurden. Obwohl diese Auffassung deutlich den weiter oben angeführten Stellen widerspricht, in denen immer wieder die Vermittlerrolle des Severinus unterstrichen wird, ist sie in den von Eugippius wiedergegebenen Berichten ebenfalls nachzuweisen.

Unverkennbar magischen Charakter verrät das Wunder der Wasserbannung von Quintanis. Eine auf einem Pfahlrost erbaute Kirche ist so häufig von Überschwemmungen heimgesucht worden, daß die Bewohner es aufgeben, den rohen Bretterboden mit einem Estrich zu bedecken. Als Severinus dies erfährt, ordnet er an, unverzüglich einen Estrich zu legen, da »auf himmlischen Befehl der Fluß in Zukunft ferngehalten würde«. Anschließend bringt der Heilige *facta oratione* mit dem Beil an den tragenden Pfosten das Kreuzeszeichen an, wobei das Gebet gewissermaßen zur magischen Beschwörung wird: »Mein Herr Jesus Christus läßt dich fortan dieses Zeichen nicht mehr überschreiten[102].« Da die Erfüllung des Wunders als zwangsläufige und sozusagen automatische Folge des nur noch magisch zu verstehenden Ritus der Anbringung des Kreuzeszeichens aufgefaßt wird, fallen die Hinweise auf

97 V. S., c. 1,5; 2,1; 18,1.

98 V. S., c. 3,1: ... *cuius habitatores unicum sibi remedium affore crediderunt* ...; 11,1: ... *credentes quod eius praesentia nihil eis eveniret adversi.*

99 V. S., c. 6,5.

100 V. S., c. 12,1; 13,2: *ad magnam fidem ceteros excellenter accendit.*

101 V. S., c. 16,3.

102 V. S., c. 15; vgl. dazu unten S. 130f. Zum Wunder durch Kreuzeszeichen vgl. auch Theodoret, Hist. relig., Sp. 1328D; 1376B; 1383A; dazu THOMANEK, S. 410. Zum wunderwirkenden Wort s. THEISSEN, S. 73f.

das Gebet und die Versicherung, daß Christus eigentlich das Wunder vollbringe, nicht mehr ins Gewicht. Deutlich tritt hier der Gegensatz zu den zahlreichen Weissagungs- und Heilungswundern, die der jeweils wirkenden göttlichen Gnade zugeschrieben werden, zutage. Severinus vollbringt die Tat der Wasserbannung ungebeten, es handelt sich nicht um ein Wunder, das der Rettung von Seelen dient, der zum Magier gewordene Heilige gibt fast spielerisch einen Beweis der ihm zur Verfügung stehenden Kräfte, das Ritual zwingt den Herrn Jesus selbst, das Wunder zu wirken, an dessen Erfüllung der Heilige nicht mehr zweifelt.

Eine ähnliche Rolle wie bei der Wasserbannung dürfte das Kreuzeszeichen auch bei der Ölvermehrung in Lauriacum spielen. Zwar überwiegt zunächst, wie es scheint, die religiöse Auffassung, denn das Kreuzeszeichen ist dem Gebet gleichgeordnet, während der Danksagungsspruch betont in den Vordergrund gerückt wird. Der magische Sinngehalt wird erst deutlich, als einer der Zuschauer sich nicht enthalten kann, seine Verwunderung durch einen Ausruf kundzutun und damit den Bann des magischen Schweigens *prodita virtute* durchbricht, woraufhin der Ölfluß versiegt. Severinus tadelt den Störenfried und bittet Christus für ihn um Verzeihung[103].

Das magische Schweigen findet sich noch bei der angeblichen Totenerweckung in der Kirche von Quintanis, die auch in dem Wasserbannungswunder eine Rolle spielte. Nachdem Severinus den im Kirchenraum aufgebahrten Presbyter beschworen hat, zu seinen Brüdern zu sprechen, und der Verstorbene die Augen öffnet, können sich die Anwesenden vor Freude kaum beherrschen. Severinus gelingt es nur mit Mühe, sie zum Schweigen zu bringen. Auch diese Darstellung ist nur verständlich, wenn wir die Auffassung zugrundelegen, daß die wunderwirkende Kraft erlischt, sobald der magische Bann gebrochen ist[104].

Es wird kaum Zufall sein, wenn zwei Wunder, die Wasserbannung und die Totenerweckung, bei denen nicht nur der magische Aspekt, sondern auch – wie wir unten sehen werden – die fortgeschrittene Stilisierung nach bekannten hagiographischen Vorbildern bezeugen, wie weit sich die Überlieferung von der Wirklichkeit entfernt hat, an demselben Ort Quintanis zu lokalisieren sind. Vermutlich gehen diese Erzählungen, die sich deutlich von der Masse der übrigen Berichte abheben, auf dieselbe Quelle zurück, die wir in einer der in c. 16,6 erwähnten Personen noch fassen dürften. Derselbe Berichterstatter kommt auch für das dritte Wunder dieses Typs, die Ölvermehrung, in Frage, da dieses sich vor den Flüchtlingen abspielt, die

103 V. S., c. 28,4f.; vgl. NOLL, Eugippius, S. 137 und unten S. 115ff.

104 V. S., c. 16,4f. Das schon in den Evangelien nachzuweisende Schweigegebot dürfte auf ähnlichen Anschauungen beruhen, vgl. dazu THEISSEN, S. 144f., ferner oben S. 103 und Anm. 73. Es handelt sich dabei um ein typisches Volkssagenmotiv, wonach der Bruch des Schweigens die segensreiche Wirkung eines Bannes aufhebt, s. dazu PETZOLDT, Volkssage, Nr. 303b, S. 185 und 318, S. 194, wo typische Beispiele gerade aus Kärnten, also dem Bereich des antiken Norikum, beigebracht werden. Vgl. dazu auch BÄCHTOLD-STÄUBLI, VII, S. 192, Art. Schweigen, ferner NOLL, Eugippius, S. 137. Mit ähnlichen Vorstellungen dürfte auch die Entfernung Unberufener als Zeugen eines Wunders zusammenhängen, vgl. V. S., c. 16,1; dazu BULTMANN, Erforschung, S. 27; THEISSEN, S. 87.

aus den donauaufwärts gelegenen Orten – zu denen eben Quintanis gehört – in Lauriacum zusammengeströmt waren.

Eine ähnlich geschlossene Gruppe wie die hagiographischen Vorbildern angepaßten magischen Wunder bilden die Krankenheilungen, zu denen die obenerwähnte Totenerweckung schon überleitet. Auch hier verbindet sich die fortgeschrittene Stilisierung nach hagiographischen bzw. biblischen Mustern oft mit magischen Zügen. Die magische Funktion des Kreuzeszeichens, tritt besonders hervor bei der Heilung des Mönches Ursus, die sich im übrigen gerade durch realistische Merkmale auszeichnet. Severinus hat bei einem seiner Mönche eine gefährliche Fistel rechtzeitig diagnostiziert und strenges Fasten verordnet. Als nach vierzig Tagen das Geschwür zum Vorschein kommt, läßt es der Heilige nach dem Bericht des Eugippius sofort verschwinden, nachdem er »es eigenhändig mit dem Kreuz bezeichnet hatte«[105].

Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir dem Berichterstatter hier unterstellen, er habe nicht so sehr in der Gnade Gottes als vielmehr in dem von Severinus zelebrierten Heilungsritual, der Anwendung des Kreuzeszeichens das die sofortige Genesung zwangsläufig auslösende Moment gesehen. Die spontane Wirkung von Geste und Gebet des Heiligen dürfte demnach in der Regel magisch aufgefaßt worden sein. Sie ist ein wesentlicher Bestandteil gerade auch der typischen Heilungswunder, die bei Eugippius wie in der gesamten Hagiographie seiner Zeit deutlich das evangelische Muster verraten[106].

105 V. S., c. 38,2: ... *propria manu signo crucis obducto.* Wir gehen vielleicht nicht fehl, wenn wir in der magischen Interpretation der augenblicklichen Wirkung des Kreuzeszeichens einen Ansatzpunkt entdecken, über den an den realen Kern des Geschehens heranzukommen ist. Die merkwürdige Betonung der Heilung *propria manu* läßt darauf schließen, daß der Heilige hier eine Handlung vornahm, die ihm eigentlich nicht zukam, die also dem sakralen Charakter des eigentlichen Heilungsritus nicht entsprach. Diese Ungereimtheit würde sich am besten erklären, wenn wir annehmen, daß der überraschend schnellen Heilung eine Operation in Form eines fachgerechten Kreuzschnittes vorausging, die das Geschwür beseitigte. Wir hätten damit einen Anhaltspunkt dafür, daß Severinus medizinische Kenntnisse besaß, die ihrerseits dazu beitragen konnten, seinen Ruf als Wundertäter zu verbreiten. Übrigens vermutet BERNOUILLI, S. 32 auch bei Martin von Tours chirurgische Fähigkeiten. Ähnlich könnte auch die Wirkung des Kreuzzeichens bei Gregor Magn. Dial. III, 7, S. 150 zu erklären sein.

106 Zur Spontaneität des Wunders im NT s. Mc. *(statim:)* 1,42; 2,12; *(confestim:)* 5,29 u. 42; 10,52; Mt. *(confestim:)* 20,34; *(continuo:)* 21,19; Lc. *(continuo:)* 4,39; *(confestim:)* 5,25; 8,47; 13,13; 18,43; Jo. *(statim:)* 5,9; Act. *(protinus:)* 3,7; *(continuo:)* 9,34; *(confestim:)* 5,10; 12,23; 13,11; *(subito, statim:)* 16,26; vgl. ferner Act. Petri XXVII, S. 74; Athanas. V. Anton. 6, Sp. 852A; 54, Sp. 921A; 64, Sp. 933B; 86, Sp. 964; Hieron. V. Hilarion., c. 19, Sp. 38A; Gregor. M., Dial. II, 31, S. 123; s. dazu BULTMANN, Synopt. Trad., S. 240; DIBELIUS, S. 88f.; 148; THEISSEN, S. 75; GRAUS, Volk, S. 82. Zur Spontaneität bei antiken Heilungswundern s. WEINREICH, S. 197ff. Übrigens stellt auch die katholische Kirche bei der Anerkennung von Heilungswundern u.a. in Lourdes die Bedingung der Spontaneität. Wiederholt wird festgestellt, daß Ärzte bei einer Reihe derartiger Heilungen ein schnelles Verschwinden der pathologischen Symptome beobachtet haben, das allen physiologischen Gesetzen zu widersprechen schien, s. CHRISTMANN, S. 78f.; SIEGMUND, S. 112f.; vgl. aber unten Anm. 108.

So berichtet Eugippius, die sterbenskranke Bäuerin aus Juvavum habe sich unmittelbar nach dem Gebet des Heiligen gesund von ihrem Lager erhoben, ebenso wie der Sohn des rugischen Adligen, der gleichfalls schon dem Tode nahe war[107]. Den gelähmten Rugier heilt Severinus durch ein Gebet »auf der Stelle«, obwohl er ihm zunächst ein mehrtägiges Fasten verordnet hatte, dessen Erfolg demnach nicht mehr abgewartet wurde. Desgleichen befreit der Heilige den Leprakranken aus Mailand »sogleich« von seinem Aussatz, nachdem er ihn zuvor mit dem Befehl, zu fasten, seinen Mönchen anvertraut hatte[108].

Die Koinzidenz von Heilstat und Wirkung wird auch in anderen Wunderberichten hervorgehoben. So entzünden sich die Kerzen der Gläubigen in der Kirche von Cucullis plötzlich von selbst, als zur Stunde des Meßopfers Severinus sich ins Gebet versenkt, so werden die aufsässigen Mönche von Boiotro »in einem Augenblick« vom Dämon ergriffen, bevor noch der Heilige sein Gebet beendet hat[109]. Zweimal weist Eugippius darauf hin, die Königin sei am gleichen Tage, an dem sie eine Bitte des Heiligen schroff abgeschlagen hatte, von der Strafe ereilt worden[110]. Insbesondere bei Strafwundern ist mit späterer Synchronisierung zweier zeitlich getrennter Vorgänge zu rechnen, während andererseits der Zwang zur Stilisierung, wie sich noch zeigen wird, geringer ist als bei den Heilungswundern.

2.

Legendarische Themen und Motive

Schon bei einer flüchtigen Lektüre der Vita Severini fällt die Verwandtschaft der dort auftretenden Motive mit solchen aus Bibel und sonstiger hagiographischer Tradition in die Augen. Eugippius selbst vergleicht wiederholt die Taten des Severinus

107 V. S., c. 14,3: *muliere protinus assurgente;* 33,2: *statim incolumis surrexit.* Zum Motiv der sog. Demonstration s. THEISSEN, S. 75f. vgl. auch unten S. 158.

108 V. S., c. 6,3: *indicto igitur paucorum dierum de more ieiunio fusis ad deum precibus ilico sanavit;* 26,1: *monachis suis indicto ieiunio commendavit: qui continuo dei gratia operante mundatus est.* Da der Erfolg des Fastens nicht abgewartet wird, liegt es nahe, in dem spontanen Eintreten des Heilungserfolges eine sekundäre Konstruktion zu sehen, die durch nachträgliche Synchronisierung von Heilungsritual und Genesung aus einem natürlichen Gesundungsprozeß ein magisch zu verstehendes Wunder gemacht hat. Einen derartigen Vorgang allmählicher Synchronisierung von Heilungsakt und Gesundung fassen wir noch in den verschiedenen Überlieferungen über die Heilung einer Epileptikerin durch den hl. Antonius von Padua, von der LANZONI, S. 114 berichtet. Danach wußte die früheste Quelle, die ca. 1232 verfaßte erste Vita noch von einem langsamen Genesungsvorgang, während nach verschiedenen Zwischenstationen Mitte des 14. Jh. nur noch von einer sofort erfolgreichen Heilung *(statim, illico, protinus)* gesprochen wird. Zu den Koinzidenzwundern s. auch unten S. 203ff.

109 V. S., c. 11,2: *pars maxima cereorum . . . subito est accensa divinitus;* 36,1: *prius quam orationem . . . terminaret, uno momento idem monachi daemone corripiente vexati . . .*

110 V. S., c. 8,3: *eodem die, quo regina servum Dei contempserat . . .* 4 . . . *Romanos, quod eodem die tulerat, pro quibus et rogantem contempserat, retransmisit.* Zu diesem Vorfall vgl. auch unten S. 158f.

mit den in Bibel und Heiligenviten von Christus, den Propheten, Aposteln, Anachoreten und frommen Bischöfen überlieferten Wundern. Im Bericht über die Ölvermehrung in Lauriacum betont er ausdrücklich den Gedanken der imitatio Christi: Der Heilige habe als treuer Diener seinen Herrn nachgeahmt und sich gefreut, den Spuren des Heilands folgen zu dürfen[111].

Oben sahen wir bereits, daß ein Großteil der in hagiographischen Werken als Wunder wiedergegebenen Vorgänge erst in der subjektiven Sicht der Beteiligten und der Berichterstatter die uns übermittelte Form angenommen haben kann. In der »hagiologischen Perspektive« wundergläubiger Mentalität werden bestimmte Ereignisse oder Handlungen unter gewissen Voraussetzungen zu biblischen oder anderen hagiographischen Modellen in Beziehung gesetzt und – eher unbewußt als bewußt – diesen vorgegebenen »Archetypen« allmählich immer mehr angeglichen[112]. Wir können dabei davon ausgehen, daß eine Persönlichkeit durch beispielhaften – von vornherein schon hagiographischen Vorbildern nacheifernden – Lebenswandel sich dem christlichen Vollkommenheitsideal angenähert und schließlich durch ungewöhnliche in ihrer Umgebung sich abspielende Vorkommnisse den Ruf der Heiligkeit erworben hat. Dieser verbreitet sich schnell und wird wiederum auslösender Faktor, indem er seinerseits die Wundererwartung im Umkreis dieser Persönlichkeit, die sich nunmehr bereits als Pneumatiker ausgewiesen hat, bis ins Ungemessene steigert. Andererseits wirken die durch die bekannten Muster bestimmten Vorstellungen von christlicher Vollkommenheit und Gottbegnadung wiederum verstärkt auf den Heiligen zurück, der – vielleicht selbst vom Bewußtsein seiner

111 V. S., c. 36,2f.; 28,3: ... *imitatus fidelis servus dominum suum ... sequensque vestigia salvatoris gaudebat augeri materiem* ... Das Wunder ist demnach in den größeren Rahmen der Speisevermehrungswunder nach dem Vorbild von Mc. 6,35 parr. sowie 8,1ff. par. einzuordnen, worauf schon BALDERMANN, Diss., S. 70 hinwies. Zu den Speisewundern der Evangelien s. unten S. 182. Auch Gregor der Große, Dial. II, 37, S. 220 setzt eine wunderbare Brotvermehrung ausdrücklich in Beziehung zu den Speisungswundern der Evangelien. Darüber hinaus vergleicht Gregor, Dial. II, 8, S. 93 die Wunder des hl. Benedikt mit entsprechenden Taten des Moses, Elisa, Petrus, Elias und David. Zur Nachahmung von Vorbildern aus AT und NT vgl. Theodoret, Hist. relig., Sp. 1285B sowie ebda, Sp. 1296Df.; 1300A; 1313A; 1313D; 1322C; 1324B; 1324C; 1328D; 1341D; 1364Af.; 1371Aff.; 1385C; 1392D; 1410Bf.; 1422f.; 1456D; 1465B; 1472B. Sulpicius Severus setzt die Taten Martins speziell zu denen der Apostel in Beziehung, vgl. DELEHAYE, St. Martin, S. 52f., benutzt im übrigen aber den Vergleich auch als Mittel, um die Überlegenheit seines Helden, Martin, gegenüber den Vorbildern der orientalischen Anachoreten herauszustreichen, s. Dial. I, 24f., S. 176f. Er beweist dies in direkter Gegenüberstellung. So entspricht Dial. I, 18,4 = V. Mart. c. 14 und Ep. 1; Dial. I, 10,13 und 14 = Dial. I (II), 2 und II (III), 9; Dial. I, 20 = V. Mart. c. 17 und 18; Dial. I, 17,5 = V. Mart. c. 21; Dial. I, c. 20,5ff. = Dial. II (III), 4. In Moses, Elisa und Elias sieht auch STEIDLE, S. 159f.; 162f.; 165ff. Vorbilder des Mönchtums. Zu den biblischen Mustern s. LECLERCQ, S. 112ff.; 115f.; 120ff.; vgl. BIELER, ebda, S. 295; ferner VON DEN STEINEN, Heilige, S. 249; BOLTON, S. 209; VAN UYTFANGHE, Éléments, S. 148ff.

112 Vgl. dazu auch BULTMANN, Erforschung, S. 22; AUERBACH, Motive, S. 11ff.; GÜNTER, Christl. Legende, S. 125; DERS., Psychologie, S. 6; 46; VAN UYTFANGHE, Éléments, S. 150f.; 158.; ferner oben Anm. 39.

Auserwähltheit durchdrungen – sein Verhalten immer mehr der von ihm gehegten Erwartung entsprechen ließ, somit der Typisierung seines Charakterbildes entgegenkam, von sich aus schon Assoziationen herstellte und den Prozeß der typologischen Stilisierung der Tradition selbst einleitete[113]. Wie wir durch die Ergebnisse der formgeschichtlichen Untersuchungen des NT wissen, ist schon Gestalt und Wirken des Jesus ebensowenig ohne Vorbilder verständlich, wie andererseits die Überlieferung der Evangelien entscheidend durch die vorgeprägten Typen alttestamentlicher Modelle bestimmt wurde[114]. Darüber hinaus ist die Verwandtschaft alt- und neutestamentlicher Motive mit solchen spätjüdischer und hellenistischer Provenienz vielfach nachzuweisen[115].

Ebenso, wie schon die Umwelt des Jesus ganz bestimmte Auffassungen über heilige Propheten und von Gott berufene Menschheitserlöser hatte, die als bildhafte Vorstellungen und Überlieferungen im Bewußtsein lebendig waren und von da her die Deutung der Erscheinung des Erlösers wesentlich mitbestimmten, gab in der spätantiken und mittelalterlichen Welt das Idealbild des vollkommenen Christen, wie es Bibel und Asketenviten zu entnehmen war, der musterhafte Lebenswandel des Nazaräers selbst, der Propheten und Apostel, der Märtyrer und Anachoreten, schließlich der Bekennerbischöfe und Heidenbekehrer die Schablone ab, in deren Rahmen sowohl der Heilige selbst sein Leben gestaltete als auch die Tradition über seine Gestalt und seine Taten eingepaßt wurde[116].

Die lebendige Anschauung von Heiligkeit konkretisierte sich bei den Zeitgenossen in einem Schatz von biblischen und legendarischen Motiven, typischen Mustern, charakteristischen Modellen, die dem Idealbild der Heiligkeit zugeordnet wurden[117]. Zufällige Übereinstimmungen in Einzelheiten mögen vielfach Anknüpfungspunkte geboten haben, um Vorgänge in der Umgebung des Heiligen – mehr oder weniger unbewußt – jeweils auf bestimmte hagiographische Vorbilder zu beziehen, sie von daher mit typischen Zügen anzureichern und allmählich dem Modell immer mehr anzupassen[118]. Bestandteile des ursprünglichen Erzählgutes, die sich der Typologie

113 Vgl. DIBELIUS, S. 96f.; BIELER I, S. 21f.; THEISSEN, S. 274; FONTAINE, Sulpice, S. 123; 186; NITSCHKE, S. 18; ferner VAN UYTFANGHE, Bible, S. 325ff.; 349ff.; DERS., Éléments, S. 149. Diese beiden Veröffentlichungen wurden mir erst während der Drucklegung bekannt, ihre Ergebnisse konnten daher im Text nicht mehr berücksichtigt werden.

114 GOPPELT, S. 18; 71; 145; 239ff. und passim; KELLER, S. 83ff.; 86ff.; FONTAINE, Sulpice, S. 124ff.; K. KOCH, S. 100f.

115 S. oben S. 120, unten S. 173ff.; KÄSEMANN, Sp. 1835; zum rabbinischen Schrifttum vgl. DIBELIUS, S. 131–149; BULTMANN, Synopt. Trad., S. 42ff.; 60ff. und passim, zu hellenistischen Erzählungen DIBELIUS, S. 149–172; BULTMANN, Synopt. Trad., S. 236ff.; 247ff.; 317ff. und passim; WEINREICH, passim; REITZENSTEIN, Wundererzählungen, S. 32; 35; 53ff. und passim; SÖDER, S. 21ff.; 48ff.; 51ff.; KELLER, S. 261.

116 VAN UYTFANGHE, Bible, S. 324ff.; 349ff., DERS., Éléments, S. 148f.; vgl. FONTAINE, Sulpice, S. 116ff.; 119ff. zur Vita Martini; BORIUS, S. 69 zur Vita des Germanus von Auxerre.

117 GRAUS, Gefangenenbefreiung, S. 64; FONTAINE, Sulpice, S. 127f. Zu den Einteilungskriterien der Wundergeschichten s. THEISSEN, S. 92ff.

118 FONTAINE, Sulpice, S. 133; 188; 201 spricht in bezug auf die Vita Martini von einer »cristallisation littéraire des perceptions d'une conscience collective« und einem »phénomène

der Heiligkeit nicht zuordnen ließen, traten dabei in den Hintergrund, wurden verdrängt, gerieten in Vergessenheit[119]. Den Ansatz für die Typisierung von Eigenschaften und Vorgängen nach hagiographischen Mustern, den eigentlichen Katalysator dieses Kristallisationsprozesses der Anreicherung typischer Züge und der Umformung eines historischen Geschehens zum Wunder stellt jeweils der Heilige selbst dar, von ihm, nicht vom Vorfall als solchem her, wird – man möchte sagen: einem unausweichlichen Gesetz folgend – der Vorgang nach dem hagiographischen Schema stilisiert und umgedeutet. Ohne Bezug auf einen Heiligen kann kein Wunder entstehen.

Der Prozeß dieser »typologischen Stilisierung« der Gestalt des Heiligen und der in seinem Umkreis sich abspielenden Ereignisse, die in der »hagiologischen Perspektive« der an den Vorgängen beteiligten und über sie berichtenden Personen ein verändertes Aussehen annehmen[120], läßt sich nun so deutlich, wie es selten gegeben ist, in der Vita Severini fassen. Die Überlieferung der Geschichten über den heiligen Severin entspringt in keiner Weise historischen Impulsen, sondern ausschließlich glaubensmäßigen Beweggründen und insbesondere dem Wunsch, die auch in der Zeit der Abfassung der Vita noch fortwirkenden Heilkräfte des begnadeten Gottesmannes dokumentarisch festzuhalten, wobei ein Gedanke an Erfindung oder »pia fraus« durchaus abwegig wäre. Das Bild des Severinus spiegelt so die mehr oder

de cristallisation, consciente ou inconsciente, du merveilleux autour d'un épisode donné«; vgl. auch VAN GENNEP, S. 268f.; LANZONI, S. 19ff.; 58ff.; 66ff.: »... l'immagginazione umana ... dovesse essere una fucina inesauribile di combinazioni ...; 69: ... le fantasie umane non di rado, consciamento o inconsapevolmente, s'incontrano, e ... gli scrittori ... intenzionalmente o no, spesso presero o copiarono da altri forme e concetti, e i narratori stessi ...; 157: ... La memoria collettiva ... condensa (fatti e tempi) e li concentra in una persona ...«; 218f.; KELLER, S. 261f. rechnen bei der Darstellung der Geschichte Jesu teils mit unbewußter, teils mit absichtlicher Motivübertragung und behaupten: Das, was sich »an die ursprüngliche Realgeschichte ankristallisiert, verändert das Gesamtbild total«. Vgl. auch BULTMANN, Erforschung, S. 47ff. DIBELIUS, S. 106, der in diesem Zusammenhang von dem »Gesetz der biographischen Analogie« spricht, s. auch ebda, S. 187; THEISSEN, S. 185ff. über die Einwirkung alttestamentlicher Vorlagen auf die Darstellung des NT, s. dazu auch GOPPELT, oben Anm. 114; vgl. ferner HARNACK, S. 4f.; REITZENSTEIN, Wundererzählungen, S. 79; DELEHAYE, Légendes, S. 29; DERS., St. Martin, S. 74; GÜNTER, Christl. Legende, S. 177; DERS., Psychologie, S. 6; AIGRAIN, S. 237; 243; PETSCH, S. 353; KÖTTING, Sp. 1317. BALDERMANN, Diss., S. 92ff. verneint einen entsprechenden Prozeß der Legendenbildung für die Vita Severini; vgl. auch unten Anm. 120.

119 GRAUS, Volk, S. 264; 269; vgl. KOSACK, S. 32; 35. Vgl. FREUD, Psychoanalyse, S. 65ff. zum Phänomen der Verdrängung.

120 Vgl. FONTAINE, Sulpice, S. 123ff.; 187f., wo uns bereits der Begriff der »stylisation typologique« entgegentritt. Vgl. ferner BULTMANN, Entmythologisierung, S. 129 (= 20); THEISSEN, S. 30f.; VAN GENNEP, S. 128; 160; DELEHAYE, Légendes, S. 14ff. (= STÜCKELBERG, S. 14f.); LANZONI, S. 71ff.; 86ff.; 105ff.; 125ff.; 150f.; 193ff.; MENSCHING, Wunder in Glauben, S. 108f.; GÜNTER, Christl. Legende, S. 3f.; DERS., Psychologie, S. 1ff.; VON DEN STEINEN, Heilige, S. 254f.; LUCIUS, S. 77ff.; AIGRAIN, S. 196f.; PHILIPP, Sp. 1843; KELLER, S. 44; 93; ROUSSET, S. 25; 37; GRAUS, Volk, S. 61ff.; BOESCH-GAJANO, S. 901f.

weniger naive Gläubigkeit seiner Mönche wider und erhält seine Farben von der Palette der Vorstellungen von Heiligkeit, wie sie in den dem martinischen Mönchtum nahestehenden Kreisen vertreten wurden.

Aus dem Gesagten erhellt, welche Bedeutung dem Motivvergleich zugesprochen werden muß, wenn Wundererzählungen als geschichtliche Quellen gewertet werden sollen. Eine historische Deutung dieses Materials setzt eine Klärung des Verhältnisses von hagiographischer Intention und geschichtlicher Aussage voraus. Wenn die Interpretation den Prozeß der hagiologischen Typisierung nicht berücksichtigt und das Element des Wunders selbst ausklammert, dürfte sie fast zwangsläufig ihr Ziel verfehlen.

Da Wundermotive zugleich Wandermotive sind, wird man sie im weiten Umkreis der biblischen Schriften des alten und neuen Testamentes ebenso wie im gesamten Bereich hagiographischer Literatur zu suchen haben, wo immer die Wunderepisode auftritt, die als solche nicht gattungsgebunden ist. Nur ausnahmsweise helfen uns die Hagiographen selbst durch Hinweise auf die Modelle, die ihnen bei der Niederschrift der Wunder ihrer Helden vorgeschwebt haben[121].

Im Bericht von der wunderbaren Ölvermehrung in der Vita Severini erfuhren wir bereits, daß Severinus sich freute, »in den Spuren seines Herren zu wandeln«. Während Eugippius hier offensichtlich auf das Wunder der Brotvermehrung anspielt, vergleicht er kurz darauf das Ereignis von Lauriacum mit dem Ölwunder des Propheten Elisa aus dem II. Buch der Könige[122]. Elisa hatte einer armen Witwe befohlen, Gefäße zusammenzuholen und diese mit dem ihr verbliebenen Rest an Salböl zu füllen. Als alle randvoll waren, die Frau von ihrem Sohn nach weiteren verlangte und dieser mitteilte, es seien keine mehr vorhanden, versiegte der Ölfluß. In der Vita Severini füllt der Heilige die Gefäße der Armen mit dem von Kaufleuten erworbenen Speiseöl. Das Wunder liegt darin, daß sich der Ölvorrat nicht vermindert, bis einer der Anwesenden das staunende Schweigen der Anwesenden durchbricht. Damit ist der magische Bann gestört, das Öl hört auf zu fließen.

Bemerkenswert ist nun, wie Eugippius bzw. sein Berichterstatter den alttestamentarischen Bericht deutet und in Beziehung zu dem Wunder des Severinus setzt. Gerade das magische Element des durch Bruch des Schweigens versiegenden Ölflusses glaubt er in der Geschichte des Elisa wiederzufinden, wobei er deren Sinn zweifellos verkennt. Das Wunder des Elisa besteht vielmehr darin, daß ein kleiner Rest Öl viele Krüge füllt und die Flüssigkeit in dem Augenblick ausgeht, wo das Fassungsvermögen der Behältnisse erschöpft ist. Es handelt sich demnach eher um ein religiös zu verstehendes Wunder. Demgegenüber deutet Eugippius die Auskunft des Knaben, es seien keine Gefäße mehr da, als einen Bruch des magischen Schweigens, der das Versiegen des Ölflusses verursacht habe.

121 S. oben Anm. 111.

122 V. S., c. 28,5: *sic aliquando mulier vidua debitis onerata Helisaei prophetae iussis instruitur ex olei stilla . . . vasa replere . . .;* vgl. IV. Rg 4,2ff.; zum Motiv vgl. GÜNTER, Psychologie, S. 129; 131ff.; LOOMIS, S. 196, Anm. 201. Zu den Prophetenlegenden des Elias und Elisa s. K. KOCH, S. 253; VAN UYTFANGHE, Bible, S. 338f.; zur Eliatypologie THEISSEN, S. 253; zu den sog. Schenkungswundern EBDA, S. 111ff.

Der Vergleich dieses alttestamentarischen Wunders mit dem der Vita Severini läßt zugleich die Unzulässigkeit einer Methode hervortreten, die lediglich aufgrund festgestellter Motiventlehnungen Nachrichten verwirft, die durchaus historische Überlieferung in sich enthalten[123]. Bei der Ölvermehrung von Lauriacum handelt es sich keineswegs um eine willkürliche Motiventlehnung, vielmehr dürfte hier ein geschichtliches Faktum – die Verteilung von Speiseöl an notleidende Flüchtlinge – zugrundeliegen. Zwar hat der Berichterstatter diesen Vorgang mit einem entsprechenden biblischen Wunder in Verbindung gebracht, doch beeinflußt dieses den Bericht kaum, sondern wird seinerseits im Sinne eines magischen Wirklichkeitsverständnisses umgedeutet.

Es hat fast den Anschein, als ob das alttestamentarische Beispiel hier ursprünglich aus apologetischen Gründen herangezogen wurde. Offensichtlich reichte das von Severinus an die Notleidenden verteilte Öl trotz des angeblichen Vermehrungswunders nicht aus, ja möglicherweise wurde das Wunder von dem Teil der Betroffenen, der leer ausgegangen war, als solches nicht anerkannt. Das Wunder ließ sich jedoch recht gut mit der Tatsache, daß die fromme Spende nicht ausreichte, in Deckung bringen, wenn man den Bruch des magischen Schweigens für das Versiegen des Öls verantwortlich machte und dieses Argument durch Hinweise auf eine – magisch gedeutete – alttestamentarische Analogie stützte.

Im übrigen ist das Motiv der wunderbaren Ölvermehrung schon vor Eugippius in die Heiligenvita übernommen worden. So erzählt Sulpicius Severus in den Martinsdialogen von dem Öl, das Martin auf Verlangen der Gattin des comes Avitianus geweiht hatte: Das Öl wallt auf, als ob es kocht, und obwohl es vorher den Krug nur zum Teil gefüllt hat und das Gewand des Dieners inzwischen von der überlaufenden Flüssigkeit durchtränkt worden ist, kann es dieser seiner Herrin randvoll überreichen[124].

Ein weiterer direkter Bezug auf ein alttestamentarisches Muster läßt sich bei Eugippius in dem Bericht von der Heuschreckenplage von Cucullis ausmachen, wo der Autor die Gelegenheit ergreift, Severinus in der Rolle des Propheten Joel auftreten zu lassen. Offenbar liegen auch hier Vorgänge zugrunde, die von der biblischen Parallele ganz unabhängig sind: Das Feld eines Bauern wird von Heuschreckenfraß besonders hart betroffen. Dennoch ist die Stilisierung nach dem Modell unverkennbar. Als die Bevölkerung den Heiligen um Hilfe ersucht, nimmt dieser die drohende Hungersnot zum Anlaß, auf das Beispiel der Heiligen Schrift hinzuweisen und die Bedrängten mit den Worten des Propheten zur Buße zu rufen[125]. Der Berichterstatter läßt es freilich nicht mit der Bußpredigt genug sein, sondern schließt die Er-

123 S. oben S. 6; 120; Anm. III, 12; vgl. unten S. 139.

124 Sulp. Sev., Dial. II (III), 3,2ff. Der Gatte der frommen Frau, der comes Avitianus, wird im folgenden Kapitel übrigens als grausamer Tyrann geschildert. Weitere frühe Ölwunder finden sich bei Theodoret, Hist. relig., Sp. 1412 Aff.; 1444 Bff. Zum Motiv der wunderbaren Ölvermehrung s. auch GÜNTER, Psychologie, S. 110; 129; 131f.

125 V. S., c. 12; III Rg 17,14ff.; s. VAN UYTFANGHE, Bible, S. 327; vgl. auch das Heuschreckenwunder bei Theodoret, Hist. relig. 8, Sp. 1377, s. ferner LUCIUS, S. 389; GÜNTER, Psychologie, S. 183.

zählung mit dem lehrhaften Exempel: Die Bußfertigen werden verschont, den Ungehorsamen, der auf eigene Kraft vertraut, ereilt das Verderben, das jedoch wiederum durch die Reue des Betroffenen, die Barmherzigkeit des Heiligen und die Hilfsbereitschaft der Nachbarn in seinen Folgen aufgehoben wird[126].

Die Beziehung zu alttestamentlichen Modellen ist im übrigen nicht nur und nicht einmal vorwiegend in bestimmten in sich geschlossenen Wunderepisoden, sondern vielfach auch in gewissen Leitmotiven und Einzelzügen zu fassen. Da Eugippius seinen Helden in erster Linie als gottbegnadeten Lehrer, Beschützer und Retter der christlichen Bevölkerung Norikums sieht, bietet sich das typologische Muster alttestamentarischer Propheten und Patriarchen fast zwangsläufig als Darstellungsschema an. Dies tritt bereits in der prophetischen Begabung des Heiligen zutage, die sich in über dreißig Weissagungs- und Offenbarungswundern manifestiert. Die Stilisierung der Gestalt des Severinus nach dem Vorbild biblischer Patriarchen ist vollends nicht mehr zu übersehen, wenn der Heilige gewissermaßen als ein neuer Moses dem gläubigen Volk den Weg aus Heimsuchung und Knechtschaft in die Freiheit und Sicherheit der angestammten Heimat weist[126a].

Als Severinus auf dem Totenbett liegt, richtet er an seine Mönche eine Abschiedsrede. Er beruft sich dabei ausdrücklich auf den Patriarchen Jakob, der seine Söhne um sich versammelt und ihnen »mit prophetischem Segen« die Zukunft offenbart habe[127]. Bei der Weissagung selbst gebraucht er einen weiteren Vergleich: Nach einer allgemeinen Ermahnung, Lebenswandel und Glaubensinbrunst der Alten zum Vorbild zu nehmen, nennt der Heilige Abraham als Beispiel des Gehorsams, denn er sei auf Gottes Befehl ausgewandert – wie im Hebräerbrief zu lesen steht – ohne zu wissen, wohin er gelangen würde[128].

Dieses Zitat, das im monastischen Bereich häufig zur Begründung der *peregrinatio religiosa* herangezogen wird, stellt ohne Zweifel eine Anspielung auf das spätere Schicksal der norischen Klostergemeinde dar, denn diese sollte ebenfalls ihre Heimat verlassen, ohne zu wissen, wo sie eine neue Bleibe finden würde. Damit stoßen wir auf einen Gedanken, der leitmotivartig den letzten Abschnitt der Vita beherrscht: Mehrmals vergleicht Eugippius den Auszug der Mönche und der Bevölkerung Ufernorikums mit dem Exodus der Kinder Israel aus Ägypten.

Schon anläßlich der Räumung der oberen Donauorte kündigt Severinus an, alle Einwohner Ufernorikums würden ohne irgendwelche Einbuße an Freiheit in eine römische Provinz übersiedeln[129]. Diese Weissagung wiederholt der Heilige kurz vor

126 V. S., c. 12,2: *non legistis ›ait‹ quid auctoritas divina peccanti populo praeceperit per prophetam: convertimini ad me in toto cordevestro . . .*; vgl. Joel 12,1–16.

126a S. VAN UYTFANGHE, Bible, S. 325; 329f.

127 V. S., c. 43,1f.: *. . . scitis, quod beatus Iacob de saeculo recessurus condicione mortis instante filios suos adesse praecipiens . . . mysteriorum arcana prodidit futurorum*; vgl. Gen. 49,1 ff.

128 V. S., c. 43,2f.: *. . . Abraham namque vocatus a domino fide oboedivit . . . et exiit nesciens, quo venturus esset*; Hbr. 13,7; 11,8; auch Enc. Ephraem Syr. Sp. 833 A; V. Honorati, c. 2 (11); V. Hilarii, c. 3 (5). Vgl. NOLL, Eugipp., S. 142; VAN UYTFANGHE, Bible, S. 345f.

129 V. S., c. 31,6: *universos inde Romanos ad suas provincias absque ullo libertatis migraturos incommodo . . .*

seinem Tode, indem er ausdrücklich auf den israelitischen Exodus Bezug nimmt: »Wisset, Brüder, so sicher, wie es zutrifft, daß die Söhne Israels aus dem Lande Ägypten errettet worden sind, so sollen auch alle Menschen dieses Landes von der Willkürherrschaft der Barbaren erlöst werden. Alle werden nämlich mit ihrer Habe diese Gegend verlassen und ohne die geringste Beeinträchtigung ihrer Freiheit in römisches Herrschaftsgebiet gelangen[130].« In diesem Zusammenhang nimmt Severinus wiederum einen der Patriarchen zum Vorbild: Wie Joseph, der ebenfalls auf dem Sterbebett den Auszug der Kinder Israel geweissagt hat, beschwört auch er seine Mönche, sie sollen seine Gebeine mit sich nehmen[131].

Schließlich taucht das Motiv des israelitischen Exodus dort noch einmal auf, wo Eugippius die endgültige Aussiedlung der Provinzialen aus Ufernorikum schildert. Demnach befahl Hunwulf im Auftrag seines Bruders Odoaker allen Römern, nach Italien auszuwandern, und »alle Einwohner der Provinz erkannten, daß sich nunmehr die Weissagung des heiligen Severin erfüllte, da sie von dem täglich sich wiederholenden Elend der Heimsuchungen wie einst die Kinder Israel aus dem Hause der ägyptischen Knechtschaft befreit wurden«[132]. Wir werden unten sehen, wie wenig das von Eugippius gezeichnete Bild der Räumung Ufernorikums mit den historischen Tatsachen, die den inneren Widersprüchen seiner Darstellung ebenso wie dem siedlungsgeschichtlichen Befund zu entnehmen sind, übereinstimmen kann[133].

Die Stilisierung der Vorgänge nach alttestamentarischen Modellen findet ihre Entsprechung in den Berichten, die deutlich Perikopen des Neuen Testaments angeglichen sind. Wiederholt wurde schon darauf hingewiesen, wie stark vor allem die Wunderheilungen entsprechenden Taten Jesu ähneln[134]. Bei Eugippius treten Personen und Krankheiten auf, die geradezu aus den Evangelien übernommen sein könnten. Wie Jesus befreit Severinus einen Gichtbrüchigen[135], Aussätzige[136], den Sohn eines Adligen[137] von ihren Gebrechen. Beim Kerzenwunder von Juvavum und nach der Auferweckung des Presbyters Silvanus fordert Severinus ebenso wie zu wiederholten Malen auch Jesus, keiner der Zeugen dürfe etwas über die Wunder

130 V. S., c. 4,4: *sicut filios Israel constat ereptos esse de terra Aegypti, ita cunctos populos terrae huius oportet ab iniusta barbarorum dominatione liberari. etenim omnes . . . de his oppidis emigrantes ad Romanam provinciam absque ulla sui captivitate pervenient.* Zur typologischen Stilisierung des Severinus als zweitem Moses vgl. auch JUNG, S. 251, Anm. 3.

131 V. S., c. 40,5: *mementote praecepti sancti Joseph patriarchae, cuius ego . . . vos attentatione convenio: visitatione visitabit vos deus: Tollite ossa mea hinc vobiscum;* vgl. Gen. 50,24; s. VAN UYTFANGHE, Bible, S. 325; 329f.; 345f.

132 V. S., c. 44,5: *tunc omnes incolae tamquam de domo servitutis Aegyptiae, ita de cotidiana barbarie frequentissimae depraedationis educti sancti Severini oracula cognoverunt.*

133 S. unten S. 163ff.

134 Vgl. BALDERMANN, Diss., S. 70f.; VAN UYTFANGHE, Bible, S. 351, Anm. 254; SCHUSTER, S. 178f.; SOMMERLAD, S. 7; WINTER I, S. 184ff.; s. auch oben S. 88f., unten Anm. 178.

135 V. S., c. 6,1; vgl. Mt. 9,2ff.; Mc. 2,3ff.; Lc. 5,18ff.; s. NOLL, Eugippius, S. 125.

136 V. S., c. 26 u. 34, vgl. Mt. 8,2ff.; Mc. 1,40ff.; Lc. 5,12ff., s. SCHUSTER, S. 182.

137 V. S., c. 33, vgl. Jo. 4,47ff.

verlauten lassen[138]. Am deutlichsten treten die Parallelen bei der Heilung des gichtkranken Rugiers zutage. Die Umstände dieser Begebenheit setzen sich, wie es scheint, aus Einzelzügen zusammen, die sämtlich in Erzählungen des Neuen Testaments wiederzufinden sind. So leidet der Rugier zwölf Jahre an seinem Gebrechen wie das blutflüssige Weib[139], er ist der einzige Sohn einer Witwe wie der Jüngling von Nain[140], erst die Glaubensglut der Mutter überzeugt Severinus von dem Gelingen der Heilung, denn wie bei den Gichtbrüchigen der Evangelien stellt der Glaube der Angehörigen die Voraussetzung der Genesung dar[141]. Als der Geheilte sich später auf dem Marktplatz zeigt, entzweien sich die Leute wie bei dem Blinden im Johannesevangelium über der Frage, ob es derselbe sei, den sie sonst nur als Kranken kennen[142].

Man wird nicht umhin können, bei diesen Darstellungen eine mehr oder weniger weitgehende Angleichung von Vorgängen aus dem Leben des Severinus an biblische Berichte anzunehmen, ohne daß wir freilich imstande sind, anzugeben, wo jeweils die Stilisierung beginnt und wieweit etwa noch reale Fakten zugrunde liegen. Während bei einigen Erzählungen wie der oben erwähnten der Prozeß der Umformung so weit geht, daß ein konkretes Geschehen kaum noch erkennbar ist, wirkt die Stilisierung in anderen Fällen eher wie eine Retusche, so etwa bei der Ölvermehrung. Eine pauschale Behandlung dieser Berichte verbietet sich daher von selbst, vielmehr ist in jedem gegebenen Fall der Vorgang auf seine spezifischen Gegebenheiten hin zu untersuchen, sofern historische Aussagen von ihm erwartet werden.

Dieses Ergebnis bestätigt sich, wenn wir den Motivvergleich in der Vita Severini auf Themen ausdehnen, die auch sonst in der frühchristlichen Hagiographie auftreten. Es liegt nahe, daß neben biblischen Mustern auch hagiographische Stoffe auf die Darstellung der Taten des Severinus eingewirkt haben. Eugippius selbst verrät freilich nur an einer Stelle direkt, daß er auch Beispiele dieser Art vor Augen hatte.

In dem Bericht von der Bestrafung der aufsässigen Mönche von Boiotro sieht er sich anscheinend genötigt, einer gewissen Kritik an dem strengen Vorgehen des Severinus diesen Brüdern gegenüber, das offenbar Anstoß erregt hatte, den Wind aus den Segeln zu nehmen und sucht dieses unter Bezug auf anerkannte Autoritäten

138 V. S., c. 13,2: ... *quod factum ... memoratos, qui huic interfuere miraculo, celare voluerit sicut et multa magnalia, quae per illum divinis sunt effectibus celebrata ...*; c. 16,6; ... *tanti testes miraculi ante virum sanctum, cui iuraverant nulli se quod viderant prodituros obisse noscuntur*; s. NOLL, Eugippius, S. 129f.; vgl. oben Anm. 73.

139 V. S., c. 6,1: ... *per annos duodecim* ..., vgl. Mt. 9,20; Mc. 5,25; Lc. 8,43; s. NOLL, Eugippius, S. 125; VAN UYTFANGHE, Bible, S. 351, Anm. 254.

140 l. c. ... *vidua mater ... reddi sibi unicum filium praecabatur incolumem*; vgl. Lc. 7,12; 9,38; zum einzigen Sohn s. auch BULTMANN, Erforschung, S. 22; DERS., Synopt. Trad., S. 340.

141 l. c. 3: ... *vir dei fervorem eius admirans ... ilico sanavit infirmum* ...; vgl. Mt. 9,2; Mc. 2,5; Lc. 5,20.

142 l. c. 4: ... *nonnulli enim dicebant: ecce ille ... aliis autem, quod ipse esset, omnino negantibus grata contentio nascebatur*, vgl. Jo. 9,8f.

ausführlich zu rechtfertigen. In der üblichen Form apologetischer Passagen äußert er zunächst, es dürfe keinem allzu grausam oder gar schuldhaft erscheinen, wenn Menschen dem Satan zum Verderben des Fleisches übergeben würden, damit die Seele am Tage des Herrn gerettet werde. Mit diesem Zitat bezieht er sich zunächst auf den Apostel Paulus, der seinerseits diese Strafe über ein lasterhaftes Mitglied der Gemeinde von Korinth verhängte. Anschließend fügt er zwei weitere bekannte Beispiele aus der hagiographischen Literatur hinzu[143]. Zunächst gibt er einen uns aus der Ambrosiusvita des Paulinus bekannten Bericht von dem Sklaven des Stilicho wieder, welcher von letzterem der Mailänder Kirche übergeben worden war und falsche Tribunatsprivilegien ausgestellt hatte. Stilicho überträgt Ambrosius die Bestrafung, und dieser hält es für nötig, eben mit den Worten des Korintherbriefes den Delinquenten »dem Satan zum Verderben des Fleisches auszuliefern«. Genau wie bei Paulinus beginnt auch bei Eugippius der unreine Geist den Sünder zu martern, noch ehe der Heilige den Satz zu Ende gesprochen hat.

Das andere – im Gegensatz zu der Ambrosiusepisode – von Eugippius unter Angabe der Quelle wörtlich zitierte Beispiel stammt aus den Martinsdialogen des Sulpicius Severus. Der Fall ist insofern anders gelagert, als hier ein Eremitenmönch, der wegen seiner großen Wundertaten eitler Selbstüberhebung nicht widerstehen kann, für fünf Monate dem Teufel Gewalt über sich selbst gibt. Auch hier ist die reinigende Strafe der Auslieferung an Dämonen auf eine bestimmte Zeit begrenzt. Nach Ablauf dieser Frist wird der *correptus a daemone* nicht nur von dem quälenden Geist, sondern auch von seiner Sünde befreit.

Es handelt sich demnach auch hier um die Beziehung zwischen einem realen Vorgang und einem in verschiedenen Varianten auftretenden hagiographischen Motiv, das zwar auf die Darstellung der Vita einwirkte, jedoch keineswegs die individuellen Züge verwischen konnte. Immerhin weisen uns die hier angeführten Beispiele auf den richtigen Weg, wenn wir weitere Motivparallelen suchen. Sie bezeugen einmal schon die bereits im Widmungsschreiben zutagetretende Abhängigkeit des Eugippius von der hagiographisch-typisierenden Gattung der christlichen Biographie, die ihre klassische Form in der Martinsvita gefunden hat. Wir dürften wohl nicht fehl gehen, wenn wir bei dem Verfasser der Lebensbeschreibung des Severinus nicht nur die Kenntnis der Martinsdialoge, sondern auch die der Vita Martini selbst voraussetzen[144]. Darüber hinaus weist gerade die von Eugippius so ausführlich zitierte Er-

143 V. S., c. 36,2: *absit, ut cuiquam hoc crudele videatur aut noxium, quia traditi sunt huiusmodi homines satanae in interitum carnis, sicut beatus dicit apostolus, ut spiritus salvus sit in die domini Jesu, cum beatus Ambrosius . . . servum Stilichonis . . . dixerit oportere tradi satanae . . . Severus quoque Sulpicius refert . . .*; vgl. I. Cor. 5,1–5; Paulin. V. Ambrosii, c. 43; Sulp. Sever. Dial. I, 20,7 ff. Zum Motiv vgl. auch V. Gregor. Thaumat., Sp. 904 f.; Palladius, Hist. Laus., 31, Sp. 316 f.; vgl. auch VAN UYTFANGHE, Bible, S. 144.

144 Der Verfasser der Vita Martini kann noch selbst voll Stolz feststellen, daß die Schrift nicht nur in Italien, sondern auch in ganz Illyricum verbreitet sei, s. Sulp. Sever. Dial. II (III), 17,4; vgl. VAN UYTFANGHE, Éléments, S. 153. Zum Begriff Illyricum als Prätorianerpräfektur und spätere Diözese des Westreichs, die jeweils auch die norischen Provinzen umfaßten, s. unten S. 227.

zählung von dem Eremiten dorthin, wo derartige Wundergeschichten ihren Ursprung haben, in dem Umkreis der orientalischen Anachoreten und Koinobitenmönche. In der Tat stoßen wir in dem hier angesprochenen Bereich auf eine ganze Anzahl der uns aus der Vita Severini bekannten Motive.

Ein besonders instruktives Beispiel bietet der Schlachtensieg von Favianis, über den Eugippius in einem der ersten Kapitel der Vita berichtet: Der römische Kommandant der Garnisonstruppe scheut sich, eine die Umgebung verwüstende germanische Streifschar anzugreifen, da er nur über wenige und kaum bewaffnete Soldaten verfüge. Erst als Severinus prophezeit, die Soldaten würden, auch wenn sie unbewaffnet seien, dennoch den Feinden mit Gottes Hilfe schnell die Waffen abnehmen, rückt der Tribun aus und besiegt die Feinde[145]. Die Forschung hat bisher aus dieser Angabe die Folgerung gezogen, die römische Grenzverteidigung im rätisch-norischen Raum sei schon lange vor der Usurpation Odoakers nicht mehr intakt gewesen, eine Behauptung, die angesichts der gleichzeitigen Vorgänge in Gallien nicht unglaubwürdig erscheint[146]. Dennoch führt der Motivvergleich zu einem anderen Ergebnis.

Die Intention des Autors liegt von vornherein auf der Hand: Severinus erscheint als der Nothelfer, als der Vermittler göttlicher Unterstützung, als der Prophet des Sieges in nahezu aussichtsloser Lage. Wenn wir neben den Bericht des Eugippius ähnliche Darstellungen aus hagiographischen Werken des 4. und 5. Jahrhunderts stellen, zeigt sich bald, daß unser Autor zwei verwandte hagiographische Themen miteinander verschmolzen hat: 1. Ein Heiliger weissagt in verzweifelter Situation den Sieg. 2. Gläubige Christen schlagen eine feindliche Übermacht ohne Blutvergießen in die Flucht.

Bei Heinrich Günter findet sich eine große Zahl von Stellen, in denen Heilige als Schlachtenhelfer auftreten, doch vermissen wir dort einige der frühen Belege, die hier besonders wichtig sind[147]. Das Motiv taucht bereits in der Historia monachorum in Aegypto auf, die vermutlich noch vor 410 von Rufinus – mitunter recht frei – aus dem griechischen Original ins Lateinische übertragen wurde. Bemerkenswerterweise steht die lateinische Version dieser Geschichte dem Bericht des Eugippius weit näher als die griechische Fassung. Demnach wagt der römische *dux* an der oberägyptischen Grenze nach einer Niederlage seiner Truppen nicht mehr, sich den äthiopischen Gegnern noch einmal zu stellen, weil er nur eine geringe Zahl von Soldaten zur Verfügung hat. Da prophezeit ihm der Eremit Johannes von Lykopolis

145 V. S., c. 4,2: *(Mamertinus) respondit milites quidem habeo paucissimos, sed non audeo cum tanta hostium turba confligere ... quamvis auxilium nobis desit armorum, credimus tamen tua nos fieri oratione victores«. Dei famulus ait: ›etiam si inermes sunt tui milites, nunc ex hostibus armabuntur ... perge velociter, perge fidenter ...* Zur Lokalisierung von Favianis in Mautern s. AIGN I, S. 168ff.; anders ERTL, I, S. 104ff.; WINTER I u. II, passim; HABERL, Wien, passim.

146 So zuletzt noch KELLNER, S. 70; G. ALFÖLDI, S. 222. NOLL, Im Lichte, S. 70 glaubt ausgerechnet bei diesem durch einen Parallelbeleg kontrollierbaren Musterbeispiel der hagiologischen Verfremdung eines Vorgangs an seiner unkritischen »Methode« der Textauswertung festhalten zu können! Vgl. unten Anm. IV, 135.

147 GÜNTER, Psychologie, S. 156ff. VAN UYTFANGHE, Bible, S. 326f.; 338; vgl. auch GRAUS, Volk, S. 455ff.; LOOMIS, S. 122f.; LUCIUS, S. 389.

den Sieg und ermutigt ihn mit Worten, die denen des Severinus bei Eugippius verblüffend ähneln: »Ziehe ohne Sorgen in den Kampf. Du wirst den Feind schlagen, und seine Waffen werden Dir gehören[148]!«

Das zweite Motiv, den unblutigen Sieg unbewaffneter Christen, findet sich in der Vita Severini selbst noch an drei weiteren Stellen. So haben die Verteidiger von Batavis »nicht so sehr im Vertrauen auf die eigenen Waffen als vielmehr auf die Gebete des heiligen Mannes« die gefürchteten Alemannen angegriffen und besiegt. Nach der endgültigen Räumung der Ortschaften an der oberen Donau mahnt Severinus das Volk, »nicht auf eigene Kraft, sondern lieber auf die geistlichen Waffen, Gebete, Fasten und Almosen, zu vertrauen«. Auch die Befreiung der Stadt Comagenis von der unerträglichen Besatzung der Barbaren ist nach Eugippius auf die ›*arma caelestia*‹ zurückzuführen. Nach dreitätigem Fasten und Beten flößt ein plötzliches Erdbeben der Germanen so große Furcht ein, daß sie sich von den Römern die Tore öffnen lassen, um entfliehen zu können. Im Dunkel der Nacht wähnen sie, von Feinden umzingelt zu sein, und bringen sich in panischer Angst gegenseitig um[149].

Den unblutigen Sieg über eine feindliche Heeresmacht kennt auch die Martinsvita. Als der heilige Martin angesichts der in Schlachtordnung aufmarschierten Alemannen seine Entlassung aus der Armee erbittet und von Kaiser Julian daraufhin der Feigheit geziehen wird, erklärt er sich bereit, vor den eigenen Reihen unbewaffnet, weder von Schild noch Helm gedeckt dem Feind entgegenzutreten. Doch ehe es dazu kommt, unterwerfen sich die Barbaren kampflos[150].

148 Rufin. Hist. mon., c. 1 Sp. 392 A: *venienti ad se Romano duci, et metuenti confligere cum eis, quod exiguus ei erat militum numerus ... Johannes ... ›perge‹ inquit, ›securus ... et hostem prostrabis*, et *spolia capies ...*‹ Die fortschreitende Stilisierung geht hier deutlich aus einem Vergleich mit der griechischen Urfassung hervor. Diese weiß weder von der kleinen Zahl noch von dem vorhergehenden Sieg der Aethiopier und der Furcht des Befehlshabers, sie berichtet nur von der Prophezeiung des Sieges und deren Eintreten, s. Hist. mon. Aegypt. c. I, 2, ed. Festugiere, S. 9f.

149 V. S., c. 27,2: *igitur Romani sancti viri praedictione firmati ... instruxerunt aciem, non tam materialibus armis quam sancti viri orationibus praemuniti ...*, c. 28,1: *... omnem populum ... praestruebat, ne in sua virtute confiderent, sed orationibus et ieiuniis atque elemosynis insistentes armis potius spiritalibus munirentur;* c. 2,2: *... divino plebs servata praesidio per sanctum virum armis didicit pugnare caelestibus.* Vgl. dazu auch die Schilderung der Flucht der Goten des Gainas aus Konstantinopel bei Synesios von Ptolemais, De provid. § 116ff., Sp. 1260ff.: ... τῶν βαρβάρων στρατοπέδω τῇ πόλει χρωμένων ... πανικοὶ θόρυβοι μεθ' ἡμέραν τὸ στράτευμα κατελάμβανον. Τοῦτο ἔκφρονάς τε αὐτοὺς ἀποδείκνυσι ... οἱ τεθωρακισμένοι ... οὗτοι τοὺς γυμνοὺς τοὺς ἀόπλους ... φυγῇ φεύγοντες ... ἀνεχώρουν τοῦ ἄστεος ... Οὕτως ἄμαχον χρῆμα σοφία θεοῦ ... ὥστε ἤδη τίνες ἐφ' ἑαυτοὺς ἐστρατήγησαν ... s. unten Anm. 190. Zu dem Ereignis von Comagenis vgl. auch unten S. 136; 156f.; 211f.; 214f. Zur Wirkung des Gebets bei der Abwehr von Feinden s. auch Loomis, S. 219, Anm. 3. Das gegenseitige Niedermetzeln bei Barbaren als Auswirkung einer von Gott verhängten Verblendung auch bei Marcellinus Comes, Chronic., a. 431,3; vgl. dazu unten Anm. 191; ferner im AT s. Jdc. 7,22 und I. Sam. 14,20.

150 Sulp. Sev., V. Martini, c. 4,5: *... crastina die ante aciem inermis adstabo et in nomine Domini Jesu signo crucis, non clipeo protectus aut galea, hostium cuneos penetrabo*

Eine weitere Parallele findet sich in der ca. 444 verfaßten Historia religiosa des Theodoret von Kyrrhos. Als ein an Zahl weit überlegenes Perserheer die Stadt Nisibis bestürmt, kommt der heilige Asket Jakobus den von Furcht erfüllten Belagerten mit seinem Gebet zu Hilfe. Daraufhin erheben sich Schwärme von Mücken und Fliegen, welche die feindlichen Kriegselefanten und Pferde in Raserei versetzen, so daß die Perser unverrichteterdinge wieder abziehen müssen[150a].

Noch näher steht der Schilderung des Schlachtensieges von Favianis eine Erzählung aus der Vita des Bischofs Germanus von Auxerre, die vor 490 anzusetzen ist. Wie der Autor, Constantius von Lyon, berichtet, sind die Briten bei einem Einfall der verbündeten Pikten und Sachsen zunächst völlig mutlos. Bald entflammt sie jedoch die Nachricht von der Ankunft der Heiligen Germanus und Lupus zu solchem Glaubenseifer, daß sie auf den Schutz ihrer Waffen verzichten und nur auf Gottes Hilfe vertrauen. Die Feinde, die den Sieg über das »gewissermaßen waffenlose« Heer schon vor Augen sehen, werden jedoch durch das dreifache Halleluja einer von Germanus geführten britischen Schar in einen derartigen Schrecken versetzt, daß sie die Waffen fortwerfen, die das siegreiche Heer als Beute des vom Himmel gesandten Sieges an sich nimmt[151].

Die Parallelen beschränken sich nun keineswegs auf die spätantik-frühchristliche Literatur, sondern wurden seit je schon im alten Testament gesucht. So nimmt Maximus von Turin († ca. 420) den Bürgern seiner Stadt die Furcht vor den Barbaren, indem er sie auf die Macht der *caelestia arma* hinweist, die sich an alttestamentarischen Helden erwiesen habe. David tötete, obwohl unbewaffnet, allein auf die Kraft des Glaubens vertrauend den kriegerischen Philister Goliath, der Prophet Elia überwand die Feinde nicht mit Waffengewalt, sondern durch das Gebet[152]. In ähnlicher Weise betont Salvian von Marseille, Gott habe seit je große

securus. . . . 9. *neque aliam pro milite suo Christus debuit praestare victoriam, quam ut subactis sine sanguine hostibus nemo moreretur.* Der Passus *non clipeo protectus aut galea* klingt deutlich an II. Mcc. 15,11: *non clipei et hastae munitione* an und deutet damit wiederum auf das alttestamentliche Vorbild hin.

150a Theodoret, Hist. relig. 1, Sp. 1303 Aff.

151 Constant. V. Germani, c. 17, S. 154ff.: . . . *cum trepidi partes suas paene inpares iudicarent, sanctorum antistitum auxilium petiverunt . . . fides fervet in populo et contempto armorum praesidio divinitatis expectatur auxilium . . . hostibus nuntiatur, qui victoriam quasi de inermi exercitu praesumentes . . . festinant.* c. 18 . . . *passim fugiunt, arma proiciunt . . . spolia colliguntur et praedam caelestis victoriae miles religiosus adipiscitur.* Zur Germanusvita vgl. Borius, S. 13ff.

152 Maximus ep. Turin., Hom. 86, Sp. 450 Bf.: . . . *Ergo, fratres, propter futurum iudicium armis nos coelestibus muniamus, accingamur lorica fidei, salutis galea protegamur, verbo Dei spiritali gladio defendamur . . . Siquidem sanctus David hac devotione protectus Goliam illum fortissimum armatum etiam inermis occiderit et virum bellicosum . . . sola fidei virtute prostraverit . . . Quamvis enim inermis oculis hominum videretur, satis tamen erat gratia Divinitatis armatus . . .;* vgl. dazu 1. Sam. 17,45ff.; s. ferner Hom. 102, Sp. 465 Af. . . . *arma autem haec nostra sunt quibus nos Salvator instruxit, oratio, misericordia, atque ieiunium . . . sicut Elisaeus hostes suos non armis superabat, sed oratione vincebat . . .;* vgl.

Dinge durch Wenige und Schwache vollbracht, damit diese den Erfolg nicht menschlicher Kraft zuschreiben könnten. So hätten gemäß Jdc. 7 und III. Rg. 20 die Israeliten durch ihr Gottvertrauen trotz der geringen Zahl gewaltige Heere der Feinde in die Flucht geschlagen.

Vollends erscheint der Typus des mit Gottes Hilfe errungenen Schlachtensieges einer gläubigen Minderzahl schon nahezu in allen Einzelheiten im 2. Buch der Makkabäer vorgeformt. Hier findet sich bereits die kleine Zahl unerschrockener Kämpfer, das durch Gebet und Verheißung geweckte Gottvertrauen, die Betonung der Belanglosigkeit materieller Waffen und das Einsammeln der feindlichen *arma et spolia* nach dem Sieg[152a].

Diese Beispiele dürften zu Genüge beweisen, daß der Schlachtensieg einer kleinen auf Gott vertrauenden Schar, der im wesentlichen mit geistlichen, nicht materiellen Waffen über weit überlegene Feinde errungen wird, ein hagiographisches Motiv darstellt. Es geht letztlich auf alttestamentarische Modelle zurück und tritt in der Hagiographie des 5. Jh. besonders häufig auf. Die angeführten Stellen machen deutlich, wie die Vorstellung aufkommen konnte, eine an Zahl und Bewaffnung weit unterlegene Schar habe eine feindliche Übermacht in die Flucht geschlagen. Der unter Beteiligung eines Heiligen errungene Sieg mußte in der hagiologischen Perspektive gerade zwangsläufig derartige Züge annehmen.

Wenn nun aber die Darstellung des Schlachtensieges in dieser Form sich durch die Aufdeckung zahlreicher Parallelen als Variante eines hagiographischen Motivs erwiesen hat, so darf dies uns dennoch nicht dazu verleiten, die Tatsache des Schlachtensieges selbst in Frage zu stellen und den ganzen Bericht auf das Konto der Entlehnung zu setzen. Die hagiographische Stilisierung hat hier wie so häufig doch Raum für zahlreiche individuelle Züge gelassen und vor allem die Begleitumstände erfaßt. Das kriegerische Ereignis als solches ist als gegeben vorauszusetzen, Ausgangspunkt der Stilisierung ist die Beteiligung des Heiligen, von ihm her wird der Vorgang dem hagiographischen Schema angepaßt und zu einem Wunder umgeformt. Dabei treten dann die typischen Züge auf: Die kleine Zahl der Verteidiger, ihre anfängliche Mutlosigkeit, die durch die Vorhersage des Sieges seitens des Heiligen geweckte Zuversicht, der unblutige Sieg über die gewaltige Übermacht der Feinde, die reiche Beute an Waffen, der Triumph des Glaubens. Die Vorstellung, die Schar der Gläubigen sei nur im Vertrauen auf die geistlichen Waffen in den

4. Rg. 6,16; s. auch Hom. 87; 90,91; 92; 94, dazu MOCHI ONORY I, S. 565; COURCELLE, S. 33 u. passim.

152a Salvian, De gubern. Dei VII, 8,30, S. 89: ... *Si quando evidenter intellegi Deus voluit magna opera a se patrari, aut per paucis aut per infirmo acta res est* ...; vgl. II. Mcc. 2,22: ... *Universam regionem, cum pauci essent, vindicarent* ... 8,27: ... *arma autem ipsorum et spolia congregantes* ... 15,11: ... *singulos autem illorum armavit non clipei et hastae munitione, sed* ... *exposito digno fidei somnio* ... *universos laetificavit* ... 21 ... *Dominum invocavit, qui non secundum armorum potentiam* ... *dat dignis victoriam* ... In diesem Zusammenhang gewinnt auch der Hinweis des Paschasius auf I. Mcc. 2 an Bedeutung. Auf II. Mcc. machte mich dankenswerterweise Prof. Dr. Karl Deichgräber, Göttingen, aufmerksam.

Kampf gezogen, zeitigt schließlich die Weiterung, es sei überhaupt waffenlos gewesen. Es ist keine Frage, welcher Zeugniswert derartigen Aussagen in diesem Zusammenhang zugebilligt werden kann.

Entgegen der von Eugippius gegebenen Darstellung dürfen wir also mit einer durchaus noch kampfkräftigen Truppe in Favianis zu Anfang der 70er Jahre des 5. Jh. rechnen, die nicht nur zur Verteidigung der Stadt ausreichte, sondern auch imstande war, umfassendere Maßnahmen zum Schutz der nach Osten offenen Grenze zu treffen, und sich nicht scheute, dem Feind auch im freien Gelände entgegenzutreten. Diese Folgerung findet tatsächlich ihre Bestätigung in einer Aussage des Apollinaris Sidonius, die von der legendarisch verfremdeten Erzählung des Eugippius ganz unabhängig ist und uns unten noch beschäftigen wird[153]. Der Oberbefehlshaber der Truppe von Favianis dürfte im übrigen unter den Notabeln des Ortes eine recht angesehene Stellung eingenommen haben, denn er wurde später zum Bischof gewählt, ob freilich in Favianis selbst, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen.

Das Thema der Überwindung einer feindlichen Übermacht durch geistliche, nicht materielle Waffen wird in der Häufigkeit seines Vorkommens bei Eugippius nur noch durch das Motiv der Gefangenenbefreiung erreicht, das in der Form, wie es im 5. Jh. vorwiegend auftritt, ebenfalls in den Bereich kriegerischer Auseinandersetzungen einzuordnen ist. Das Schema als solches, das in der Vita Severini in verschiedenen Varianten auftritt, ist bereits von Graus für die merowingerzeitliche Hagiographie gründlich untersucht worden[154]. Wegen der thematisch bedingten grundsätzlichen Beschränkung auf das Material der merowingerzeitlichen Vita, die von der Mirakelerzählung beherrscht wird, hat Graus vor allem zwei Typen herausgearbeitet, in denen die Gefangenenbefreiung ausschließlich als Wunder dargestellt wird.

Die letztlich auf die kanonische sowie die apokryphen Apostelgeschichten zurückgehende wunderbare Befreiung eines Heiligen aus Kerkerhaft, wie sie Graus als Typus I dargestellt hat[155], sowie die von grausamen Machthabern gegen deren Willen durch einen Heiligen erzwungene Freilassung von Gefangenen, wie sie ebendort der Typus II verkörpert[156], erfassen jedoch das Motiv nicht in seiner ganzen Reichweite. Neben die als Wunder dargestellten Typen tritt die Version, bei der Gefangene durch Fürbitte oder Zahlung eines Kaufpreises ausgelöst werden. Sie tritt vor allem in den Confessorviten immer wieder auf.

Da ein Eintreten für die Gefangenen als Erfüllung christlicher Forderungen an sich[157] schon als heiligmäßiges Handeln gewertet wird, können wir hier weitgehend

153 S. unten S. 213.

154 GRAUS, Gefangenenbefreiung, S. 61ff. Zu den Befreiungswundern der Apostelgeschichte s. THEISSEN, S. 108ff.; vgl. VAN UYTFANGHE, Bible, S. 335f.

155 GRAUS, Gefangenenbefreiung, S. 106ff.; vgl. Act. 5,17–21; 12,3–11; 16,23–30. Nichtchristliche Parallelen bei GÜNTER, Psychologie, S. 30; vgl. auch EBDA., S. 161ff.

156 GRAUS, Gefangenenbefreiung, S. 119ff.

157 Ps. 67,7; Mt. 25,36; s. ferner GRAUS, Gefangenenbefreiung, S. 92ff. Wie GRAUS, S. 94 zeigt, findet sich das Motiv bereits bei klassischen Autoren, so Cicero, De off. II, 16. Im übrigen gehört der Rückkauf Gefangener auch zu den Pflichten der staatlichen Organe all-

mit durch Stilisierung kaum oder nur wenig umgeformter Wiedergabe des realen Geschehens rechnen. Im übrigen liegen Vorgänge dieser Art in der Regel wohl auch den stärker stilisierten und zu Wundern umgeformten Darstellungen der Typen von Graus zugrunde. Wie so oft ist auch hier der Übergang von der Realität zur Sphäre des Wunders fließend, dürfte das entscheidende Kriterium für die Heilstat nicht das Mirakel an sich, sondern die erlösende Handlung sein.

Diese Deutung bestätigt sich bei den Beispielen, die uns Eugippius liefert. Dem von Graus als Typus II bezeichneten Muster ist die bereits erwähnte Erzählung von der Befreiung der durch die Königin Giso entführten Römer zuzuordnen[158]. Die Forderung des Heiligen nach Freilassung der Gefangenen weist die von Eugippius als *feralis et noxia*, *crudelis et impia* gekennzeichnete Barbarenfürstin schroff zurück. Der Heilige vertraut jedoch auf Gottes Hilfe, und am gleichen Tage schon ergreifen zwei von der Königin zu Zwangsarbeit verurteilte Goldschmiede deren kleinen Sohn Friderich, um mit der Drohung, diesen umzubringen, ihre Freilassung zu erzwingen. Die Königin erkennt in diesem Vorfall die Macht des Heiligen und schenkt, von Furcht ergriffen, unverzüglich den Handwerkern wie auch den gefangenen Römern die Freiheit.

Diese Form des Befreiungswunders, die sich neben dem auf ältere Vorbilder zurückgehenden Typus I selbständig entwickelt hat, tritt uns auch in der Vita des Bischofs Germanus von Auxerre entgegen[159], wo zum Tode verurteilte Delinquenten aus dem Kerker befreit werden. Als der Heilige nirgends Mitleid findet, wirft er sich vor dem Gefängnis im Gebet nieder, worauf Schlösser und Tore aufspringen und die Ketten von den Gefangenen abfallen. Diese Version verrät noch deutlich die Verwandtschaft mit dem Typus I, doch handelt es sich nicht mehr wie dort um den Heiligen selbst, der auf wundervolle Weise aus dem Kerker entkommt. Eine ähnliche Fassung des Motivs, die ebenfalls noch der älteren Form nahesteht, enthalten die Martinsdialoge des Sulpicius Severus[160]. Beim Einzug in Tours läßt der *comes* Avitianus, dessen »barbarische und über alle Maßen blutrünstige Wildheit« der Autor herausstreicht, die ihn empfangenden Honoratioren der Stadt in Ketten legen. Als der heilige Martin um Mitternacht vor dem Tore des Palastes wacht, erscheint dem grausamen Despoten im Traum ein Engel und veranlaßt ihn *noctis terrore*, dem vor dem Eingang harrenden Martin augenblicklich die Freilassung der Gefangenen zuzusagen.

Während bei den beiden erwähnten Beispielen der ältere Typus der Befreiung des Heiligen selbst nur durchschimmert, findet sich in der bereits mehrmals genannten Historia monachorum eine Version, die eine Kontamination beider Typen des

gemein, s. Marcellin. Comes a. 517, S. 100; diese übertragen sie wiederum offiziell auf die Bischöfe, vgl. Ambrosius, De officiis, II, 30f., Sp. 121ff.; s. JERG, S. 62, Anm. 200; vgl. auch EBDA, Anm. 203; ferner MOCHI ONORY I, S. 284ff.; II, S. 103; 285f.; GAUDEMET, S. 351f.; 568f.

158 V. S., c. 8,2ff.; vgl. VAN UYTFANGHE, Bible, S. 336.

159 Const. V. Germani, c. 36, S. 190.

160 Sulp. Sev., Dial. III, 4.

Motivs darstellt. Ein militärischer Befehlshaber im Gebiet von Hermopolis hat einen Eremitenmönch, der sich der Aushebung zu entziehen suchte, in den Kerker geworfen. Als der heilige Apollonios mit den Brüdern erscheint, um den Gefangenen zu trösten und zu ermutigen, läßt der Chiliarch auch den Heiligen mit den übrigen Mönchen ergreifen und einsperren. Ein Erdbeben, das in der Nacht den Palast des Gewalthabers zerstört, tut diesem jedoch den Willen Gottes kund und veranlaßt ihn, am Morgen die Gefangenen zu entlassen. Um Mitternacht hatte aber schon, wie wir des weiteren erfahren, ein Engel die Wächter in Schrecken versetzt und das Gefängnis geöffnet[161]. Obwohl hier der Heilige letztlich auch zu den Befreiten zählt, ist doch der Übergang zum Typus II der Gefangenenbefreiung durch das Eingreifen eines an sich unbeteiligten Heiligen hier schon deutlich zu fassen.

Die *Historia monachorum* kennt im übrigen auch schon jene Ausformung des Schemas, bei der die Gefangenenbefreiung ohne mirakulöse Züge lediglich durch Zahlung von Lösegeld erreicht wird. Der heilige Paphnutios erfährt, daß die frommen Taten eines Räubers seinen eigenen Verdiensten gleichkämen; dieser habe nämlich einst aus Mitleid mit einer verzweifelten Frau ihren Mann und drei Söhne, die in Schuldknechtschaft schmachteten, durch Erlegung der Schuldsumme ausgelöst[162].

In dieser Erzählung finden wir bereits jene Form des Motivs der Gefangenenbefreiung voll ausgebildet, die des Wundercharakters entbehrt und lediglich in der Erfüllung der christlichen Forderung der Gefangenenfürsorge bereits einen Zug heiligmäßigen Wandels darstellt, der in Viten der Völkerwanderungszeit bei der Aufzählung der Tugenden von Heiligen selten fehlt[163]. Unter den zahlreichen Beispielen, in denen dieser Typus näher ausgeführt wird, ragen insbesondere die Ausführungen des Ennodius in der Vita des Bischof Epiphanius von Pavia hervor[164]. Danach hat sich Epiphanius ganz besondere Verdienste um die Befreiung römischer Bürger, die in die Hand germanischer Machthaber gefallen waren, erworben. So gelingt es dem Bischof nach der Eroberung Pavias, Odoaker durch eindringliche Fürsprache zur Freilassung der Mehrzahl seiner Gefangenen zu bewegen. Entsprechend bemüht er sich auch während der Kämpfe mit Theoderich unablässig um die Befreiung der in die Hände der kämpfenden Parteien gefallenen Römer. Später

161 Hist. monach. Aegypt. c. VIII, ed. Festugiere, S. 50ff., vgl. Rufin. Hist. mon. c. 7, Sp. 411 Df. Der Widerspruch zwischen dem Auftreten des Chiliarchen am Morgen, nachdem dieser durch das als göttliche Willensäußerung aufgefaßte Erdbeben bereits umgestimmt ist, zu dem Erscheinen des Engels um Mitternacht, der ganz überflüssigerweise die Wächter erschreckt und die Türen öffnet, läßt letzteres Element noch deutlich als späteren Einschub nach dem Vorbild der Befreiungswunder aus der Apostelgeschichte und den apokryphen Apostelakten erkennen, vgl. Act. 12,4ff.; 16,24ff.; Act. Thomae 122.

162 Hist. monachorum in Aegypt., c. XIV, ed. Festugiere, S. 102ff., vgl. Rufin., Hist. monach., c. 16, Sp. 436 Cf.

163 Ambrosius, De off. II, 71, Sp. 139ff.; Sulp. Sev., Dial. II, 7, S. 188; Possid. V. Augustini, c. 24; V. Hilarii ep. Arel, c. 11; V. S., c. 9,1; Ennod., V. Epiphanii, c. 197, S. 109, vgl. oben Anm. 157.

164 S. oben S. 57.

erreicht er von dem Burgunderkönig Gundobad die Entlassung der aus Ligurien Deportierten gegen Lösegeld[165].

Auf der hier umrissenen Linie liegen nun auch die weiteren Berichte über Gefangegenbefreiungen in der Vita Severini. Einmal handelt es sich um den Pförtner der Klosterkirche von Favianis, den Severinus schon früher aus der Gefangenschaft freigekauft hat, der trotz Warnung des Heiligen den Skamarern, berüchtigten im Donauraum während dieser Epoche auftretenden Räuberbanden, in die Hände gefallen ist[166]. Severinus macht sich jedoch unverzüglich auf und erreicht die Freigabe seines Schützlings. Ein andermal tritt Severinus dem Alemannenkönig Gibuld entgegen und bewirkt durch entschiedenes Auftreten, daß dieser die Freilassung der in seinem Machtbereich befindlichen römischen Gefangenen zusagt[167]. Wie Eugippius berichtet, befällt den Barbarenfürsten, als ihm Severinus gegenübertritt, ein derartiges Zittern, wie er es niemals je erlebt habe.

Wir fassen damit einen weiteren Zug, der auch gerade in Verbindung mit den verschiedenen Typen von Befreiungswundern immer wieder zu finden ist und eigentlich ein eigenes Motiv darstellt: Die Überwindung von Zorn und Grausamkeit despotischer Gewalthaber durch die Furchtlosigkeit und das Gottvertrauen eines Heiligen. Das Schema dürfte bereits in Darstellungen des Auftretens von jüdischen Propheten vor alttestamentarischen Königen und von christlichen Märtyrern vor grausamen Richtern vorgeformt worden sein[168] und in den Erzählungen über die Begegnungen des Papstes Leo I. mit Attila und Geiserich seine endgültige Gestalt erhalten haben. Dieses Motiv, das auch in den Auftritten des Severinus vor der Königin Giso, ihrem Gatten Feletheus und dem Fürsten Ferderuch anklingt[169], erscheint voll ausgestaltet wiederum in der Vita des Bischof Germanus von Auxerre. Goar, dem *ferocissimo Alanorum regi*, ist von Aetius die Unterwerfung der armori-

165 Ennod., V. Epiphanii 99; 115f.; 138ff.; 141; 156ff.; 170; S. 96ff.; vgl. oben Anm. 157.

166 V. S., c. 10. Zu den Skamarern s. unten Anm. IV, 291.

167 V. S., c. 19; vgl. VAN UYTFANGHE, Bible, S. 336f. Derselbe König Gibuld tritt auch in der nach DUCHESNE, Fastes episcopaux II, S. 483f. um die Wende des 5. Jh. abgefaßten Vita Lupi, c. 10 auf, wo der Bischof von Troyes ebenfalls die Freilassung der verschleppten Einwohner von Briona-Brienne (Aube) von dem Alemannenkönig Gebavult erreicht. KRUSCH, Lupuslegende, S. 559ft., der von seinem ursprünglichen Ansatz der Vita um die Wende des 8./9. Jh. später auf die frühe Karolingerzeit zurückging, bringt kein Indiz, das die späte Abfassungszeit gegen den von Duchesne angenommenen Ansatz um die Wende des 5. Jh. zwingend beweist. Wenn das frühe Datum zu sichern wäre, hätte das erhebliche Konsequenzen für die alemannische Frühgeschichte, müßte man doch in Gibuldus-Gabavult, der sowohl gegen Passau als auch gegen die obere Seine vorstößt, bereits einen Stammeskönig der Alemannen vermuten, wie er ja auch 20 Jahre später in der Alemannenschlacht Chlodwigs um 496 sowie in den sich bis ca. 506 hinziehenden Kämpfen mit den Alemannen nachzuweisen ist, vgl. dazu auch LOTTER, Antonius von Lérins, S. 293, Anm. 74; vgl. dazu ZÖLLNER, Franken, S. 56f. sowie unten Anm. IV, 170.

168 VAN UYTFANGHE, Bible, S. 332ff.; vgl. dazu K. Koch, S. 228ff.; LUCIUS, S. 90ff.

169 V. S., c. 8,2f.; 31,2ff.; 42,1f.; vgl. dazu auch MOCHI ONORY I, S. 579. Zur weiteren Fortbildung dieses Motivs in der merowingischen Heiligenvita s. GRAUS, Volk, S. 381ff.

kanischen Aufständigen übertragen worden. Während er nun in jenen Gebieten *aviditate barbaricae cupiditatis* wütet, tritt ihm der Heilige entgegen, und als der heidnische Despot sich den Bitten des Bischofs verschließt, fällt dieser dessen Pferd in die Zügel. Das Wunder geschieht: Der Zorn des Barbaren wandelt sich in Staunen, die Unbeugsamkeit des heiligen Mannes weckt in dem wilden Krieger Ehrerbietung und Nachgiebigkeit[170].

Das furchtlose Auftreten des Heiligen vor einem grausamen Tyrannen schildert auch die Martinsvita. Hier handelt es sich um römische Kaiser. So beschuldigt Julianus Apostata den Heiligen zu Unrecht der Feigheit und wirft ihn ins Gefängnis, doch vermag seine Macht nichts gegenüber der Standhaftigkeit Martins. Desgleichen muß es der grausame Usurpator und Despot Maximus hinnehmen, daß der Heilige ihm gegenüber vor versammeltem Hofe seine Mißachtung zum Ausdruck bringt[171].

In der Schilderung der Verhandlungen mit dem König Gibuld bezüglich der Freilassung römischer Gefangener findet sich noch eine weitere Parallele zu einer Erzählung aus den Martinsschriften. Als der Diakon Amantius im Auftrag des Severinus mit dem Alemannenkönig die Durchführung der Aktion besprechen will, gelingt es ihm tagelang nicht, vorgelassen zu werden. Als er schon resigniert und sich auf den Rückweg begibt, erscheint ihm plötzlich ein Mann vom Aussehen des Severinus. Dieser nötigt ihn drohend, ihm zu folgen, und erwirkt ihm augenblicklich die gewünschte Audienz. In ganz ähnlicher Form erzählt der Mönch Gallus in den Martinsdialogen, der heilige Martin habe einst vergeblich bei Kaiser Valentinian um Gehör ersucht, es schließlich aufgegeben und sieben Tage lang gebetet und gefastet. Daraufhin sei plötzlich ein Engel erschienen und habe ihm befohlen, ohne Sorge zum Palast zu gehen. Dort sei es ihm nunmehr wider Erwarten gelungen, bis zum Kaiser selbst vorzudringen[172].

Neben den Wundermotiven, die dem Bereich kriegerischer Auseinandersetzungen oder den Beziehungen zu weltlichen Machthabern zuzuordnen sind und teilweise in der Völkerwanderungszeit spezielle Züge ausgebildet haben, gibt es nun Erzählungen, die zu allen Zeiten gleichermaßen als typisch gelten können. Hier kommt der Heilige vorzugsweise dem von Naturgewalten unterworfenen und von ihnen heim-

170 Const. V. Germani, c. 28: . . . *ad haec rex ferocissimus admirationem pro iracundia, Deo imperante, concepit . . . ad consilii civilitatem deposito tumore descendit* . . . Vgl. auch V. Caesarii ep. Arel. I, 36. Ein besonders markantes Beispiel dieses Typs, in dem ebenfalls das Motiv der wunderbaren Gefangenenbefreiung mit dem der Zähmung eines wilden Barbarenfürsten verbunden ist, findet sich Gregor Magn. Dial. II, 31, S. 122. Der Gote Tzalla schleppt wutschnaubend einen gefesselten Bauern vor den heiligen Benedikt, um auch gegen diesen gewalttätig vorzugehen. Als der Heilige von seiner Lektüre aufblickt, lösen sich die Fesseln des Gefangenen von selbst, der Gote aber wirft sich zitternd dem Heiligen zu Füßen, um dessen Segen flehend.

171 Sulp. Sever. V. Martin. c. 4; 22; vgl. Fontaine, Sulpice, S. 127f.; VAN UYTFANGHE, Bible, S. 332ff., die auf alttestamentliche Vorbilder dieses Typus hinweisen, ferner zu diesem Motiv auch GRAUS, Volk, S. 381ff.

172 V. S., c. 19,3f.; s. Sulp. Sever. Dial. I (II), 5,6; vgl. VAN UYTFANGHE, Bible, S. 337.

gesuchten Menschen zu Hilfe. Nirgendwo tritt die Macht des Heiligen über die Natur deutlicher zutage als bei den Totenerweckungen. Auch Eugippius hat nicht darauf verzichtet, dem heiligen Severin ein entsprechendes Wunder zuzuschreiben. Dies tut er freilich in einer Form, die nicht so sehr die hilfreiche Tat als vielmehr die Macht des Heiligen auch über den Tod herausstreicht, zugleich aber das – vom christlichen Standpunkt aus – Absurde in der Wiederbelebung eines bereits zur ewigen Seligkeit Berufenen aufdeckt.

Nach dem Bericht der Vita erweckt Severinus in Quintanis nach gemeinsamem Gebet mit den Klerikern den am Vortag verstorbenen Presbyter Silvinus wieder zum Leben, fragt ihn dann jedoch, ob er in diese Welt zurückkehren wolle. Der aus dem Todesschlaf erwachte Silvinus verneint dies aufs heftigste und beschwört den Heiligen, ihn nicht der ewigen Ruhe zu berauben. Nach diesen Worten entschläft er für immer.

Auf dieses nicht allzu häufig auftretende Motiv des sprechenden Toten in Form einer verhinderten Totenerweckung stoßen wir wiederum in der bereits mehrfach erwähnten Historia monachorum, die eine der Erzählung des Eugippius auffallend verwandte Fassung bietet. Der Vater Mutius trifft dort einen von ihm geliebten Bruder nicht mehr lebend an, worauf er ihn vom Tode erweckt und fragt, ob er lieber bei Christus sein oder auf Erden weiterleben wolle. Der Wiederbelebte richtet sich auf und macht dem Mutius schwere Vorwürfe: »Warum rufst Du mich zurück, Vater? Es ist für mich besser, bei Christus zu sein.« Alsbald umfängt ihn wieder der ewige Schlaf[173].

Außer der Totenerweckung läßt sich noch ein weiteres magisches Wunder in Quintanis lokalisieren: Die Wasserbannung. Severinus verbietet den Fluten der Donau durch Beschwörung und Anbringung des Kreuzeszeichens, den Boden eines auf Pfahlrosten errichteten Kirchleins zu überfluten[174]. Obwohl der Fluß auch in Zukunft wie bisher über die Ufer tritt, übersteigt er hinfort das von Severinus angebrachte Zeichen nie mehr. Ähnliche Motive finden sich in Heiligenviten immer wieder, wenn auch die einzelnen Varianten vielfach individuelle Züge erkennen lassen.

Weit dramatischer, aber in der Gedankenführung ganz ähnlich ist ein mit dem Tode des Kaisers Julian Apostata in Verbindung gebrachtes Wunder, das Hierony-

173 V. S., c. 16,5: . . . *ubi oculos defunctus aperuit . . . ›vis‹, inquit ›rogemus dominum, ut te adhuc servis suis in hac vita condonare dignetur?‹ at ille ait: ›per dominum te coniuro, ne hic diutius tenear et frauder quiete perpetua, in qua me esse cernebam‹. statimque reddita oratione quievit exanimis;* vgl. mon. Aegypt., c. X, 15f., S. 81f.; Rufin. Hist. Mon. c. 9 Sp. 424 C: . . . *ait ad illum: ›quid me revocas, pater? melius est mihi redire et esse cum Christo . . .‹ Continuo reclinans se in lectulo dormivit . . .* Auch bei Theodoret, Hist. relig., 7, Sp. 1365 C findet sich das Motiv des sprechenden Toten. Es wird um 1400 auch vom Chronicon des Johannes Brompton übernommen, wo Augustinus von Kent einen schon vor etwa 150 Jahren verstorbenen britischen Priester kurzfristig zum Leben erweckt, s. AASS 19, Mai VI, S. 393 Cf. Die Legenda Aurea, S. 450 schreibt dem Bischof Germanus von Auxerre zwei ähnliche Fälle von Gesprächen mit Toten zu, vgl. auch GÜNTER, Psychologie, S. 297ff.; GRAUS, S. 85f.; LUCIUS, S. 388.

174 S. oben S. 108f.

mus in der Hilarionvita erzählt: Als nach des Apostaten Tode ein furchtbares Erdbeben ausbricht, schäumt das Meer über die Ufer. In ihrer Angst flehen die Einwohner von Epidaurus daraufhin den bei ihnen weilenden Hilarion um Hilfe an. Dieser geht an den Meeresstrand und zeichnet drei Kreuze in den Sand. Obwohl die See zu unglaublicher Höhe aufschwillt, vermag sie die bezeichnete Stelle nicht mehr zu überschreiten.

Noch näher kommt der Wasserbannung des Severinus ein in der Vita des Thaumaturgen Gregor berichteter Vorgang. Unter ausdrücklichem Vergleich mit den alttestamentarischen Wasserwundern des Durchzugs der Israeliten durch das rote Meer und den Jordan berichtet der Verfasser von der Bannung des wilden Flusses Lykos durch den Heiligen, welche jene Wunder übertreffe, da sie von Dauer sei. Der Gewalt des Flusses, der häufig das ganze Flachland verwüstet und Äcker, Vieh und Menschen heimsucht, ist kein Menschenwerk gewachsen, so daß die Anwohner den Beistand des Heiligen erflehen. Gregor eilt herbei, ruft Christus um Hilfe an und pflanzt an der Stelle, wo der Fluß den Damm durchbrochen hat, seinen Stab ein. Fortan ist dem Fluß eine Grenze gesetzt, und wenn er auch nach wie vor steigt, so türmen sich die Wasser doch nunmehr nur in der Mitte des Flusses auf, so daß die früher überschwemmten Fluren sich wieder in Äcker verwandeln können[175].

Das Motiv des durch Gebet des Heiligen vor Schaden bewahrten Feldes vermehrt seinerseits die Zahl der Parallelen zwischen der Vita Severini, der Historia religiosa des Theodoret und den Martinsschriften des Sulpicius Severus. Während in der Vita Severini die Äcker der Gläubigen von der Heuschreckenplage bewahrt bleiben und die von Rostbefall bedrohte Ernte durch schnelle und tätige Reue der Bürger Lauriacums gerettet werden kann, schützt bei Theodoret der heilige Aphraates das Feld eines gläubigen Kleinbauern vor Heuschreckenfraß und befreit Martin laut Mitteilung seines Biographen einen gallischen Landstrich von der in jährlich heimsuchenden Katastrophe des Hagelschlags[176].

Bei Sulpicius Severus findet sich auch das Thema der vom Himmel über Zweifler verhängten Strafe wieder. Es handelt sich dabei um den heiligen Martin selbst, der eines Nachts in seinem Quartier vom Feuer überrascht wird. Zunächst bemüht er sich aus eigener Kraft vergeblich, den Flammen zu entkommen. Erst als er sein Ver-

175 V. S., c. 15,: . . . *cum ex more fluvius crevisset in cumulos ambissetque viciniam, quam solebat, ita spatiis ecclesiae erat inferius, ut numquam sancti patibuli signaculum, quod impresserat homo dei, prorsus excederet;* vgl. Hieron. V. Hilarion., c. 40, Sp. 51 A: . . . *incredibile dictu est in quantam altitudinem intumescens mare ante eum steterit . . .;* Gregor. Nyss. V. Gregor. Thaumat., Sp. 932; vgl. auch Jos. 3,16f. Dem severinischen Wasserwunder kommt die Bannung des Po durch den Bischof Sabinus von Piacenza am nächsten, s. Gregor Magn. Dial. III, 10, S. 155, wo ebenfalls kirchlicher Boden vor Überschwemmung bewahrt wird. Weitere Wasserbannungen bei GÜNTER, Psychologie, S. 198f.; LOOMIS, S. 40; 160, Anm. 57f.; LUCIUS, S. 389. Die von BALDERMANN, Diss., S. 70 angeführte Stillung des Sturmes bei Lc. 8,22ff. und Mt. 8,24ff. gehört nur in den weiteren Rahmen derartiger Naturwunder.

176 V. S., c. 12; 18; Theodoret, Hist. relig. 8, Sp. 1377 A; Sulpicius Sev., Dial. II (III), 7,1f.; vgl. LUCIUS, S. 389.

trauen ganz auf den Herrn setzt und im Gebet Zuflucht sucht, erscheinen die Retter. Diese Erzählung steht wiederum einem in der Vita des Bischofs Germanus von Auxerre überlieferten Vorfall nahe, in dem die Strafe des Himmels ebenfalls nur den auf Gott Vertrauenden verschont, die Zweifler dagegen bloßstellt. Hier verzehrt eine Feuersbrunst die Häuser und Habe aller derjenigen, die der Naturgewalt zu wehren suchen, spart jedoch wider Erwarten das Grundstück des heiligen Bischofs Germanus aus, weil dieser furchtlos sich auf Gott verläßt[177].

Neben die erwähnten Motive, bei denen das magische Element oft unverkennbar ist, treten nun die Heilungswunder. Es würde zu weit führen, hier die zahllosen Fälle von Heilungen Blinder, Leprakranker, Gelähmter, nebeneinanderzustellen und nach Abhängigkeiten suchen zu wollen. Das Heilungswunder hat eine spezifische Form, einen regelrechten rituellen Ablauf, entwickelt, und wenn es im Einzelfall auch Variationen zuläßt, so sind doch die Elemente so typisch, daß die Wunder, die bei den verschiedensten Autoren, bei Rufinus, Palladius und Theodoret, bei Hieronymus und Sulpicius Severus, bei Augustin und Cassian, oder in den Viten des Ambrosius, des Germanus von Auxerre und des Severinus überliefert sind, vielfach ohne weiteres austauschbar wären[178]. Dennoch tritt in der Vita Severini eine Anzahl von spezifischen Komponenten auf, denen auch bei anderen Autoren nachzugehen sich lohnt.

Auffällige Parallelen finden sich in der Historia Lausiaca des Palladius, welche wie die Historia monachorum schon im 5. Jahrhundert in lateinischen Versionen verbreitet war. Bereits in einer der ersten Erzählungen treffen wir den Blinden, dem Gott für den Verlust des Augenlichts innere Erleuchtung schenkt, wobei der Autor sich auf den Psalmvers bezieht, nach dem Gott die Blinden erleuchte. Während Severinus dem an Augenschwäche leidenden Bruder Bonosus bedeutet, er solle lieber darum bitten, daß seine innere Sehkraft, der *obtutus interior*, erstarke und dieser daraufhin mit der Gnadengabe des unablässigen Gebetes beschenkt wird, ist der blinde Mönch Didymus von Alexandrien mit der Gabe geistigen Wissens ausgestattet[179]. Den Gedanken, die innere Heilung des Menschen sei wichtiger als die körperlichen Gebrechen, führt Palladius auch in der Erzählung vom Eremiten Benjamin aus. Dieser heilige Mann vollbringt selbst zahllose Heilungen, kann seinerseits aber nicht von einer körperlichen Krankheit, der Wassersucht befreit werden. Dennoch bittet er die Brüder, sie sollten darum beten, daß sein innerer Mensch von der »geistigen Wassersucht«, der Aufgeblasenheit und Überhebung, frei bleibe[180].

177 V. S., c. 12,4f.; Sulp. Sev., Ep. I, 11ff.; vgl. Constant. V. Germani, c. 16.

178 Typische Heilungswunder sind etwa Rufinus, Hist. Mon. Sp. 393 A; 456 B; Palladius, Hist. Laus Sp. 272 D, 275 A; Hieronymus, V. Hilarion, c. 16, Sp. 36 B; c. 43, Sp. 53 C; Sulp. Sev. V. Mart. c. 16; Dial. II (III), 2,3; Const. V. Germ. c. 15; c. 27; zu den typischen Elementen der Heilungswunder vgl. auch KELLER, S. 131f.; BULTMANN, Synopt. Trad., S. 229; 236ff.; THEISSEN, S. 98ff.; LUCIUS, S. 387 und oben Anm. 134.

179 Pallad., Hist. Laus., Sp. 254 B; V. S., c. 35; vgl. Ps. 145,8; s. auch unten Anm. 183 zur Blindenheilung des Theodoret.

180 Pallad. Hist. Laus., Sp. 263 A: *Orate, filii, ut homo meus interior isto languore sit liber!*; vgl. Pratum spirit. c. 8, Sp. 126 A; Rufin. Hist. Mon., Sp. 414 C; V. Hilarii Arel. ep.,

Verwandt mit dieser Vorstellung einer rein geistigen Heilung ist die der sogenannten doppelten Heilung. Danach muß der körperlichen die seelische Gesunddung vorangehen, ein Gedanke, den Eugippius in den Erzählungen von den Leprakranken ausführt. So verdient sich der von Elephantiasis befallene Teio die Heilung, indem er seinen Lebenswandel ändert, während der Lepröse aus Mailand nach den Angaben des Eugippius seinerseits nach empfangener Gesundheit wünscht, ebenso wie von der körperlichen Lepra auch von der geistigen der Sünden befreit zu werden[181]. Offenbar ist hier die seelische Gesundung durch nachträgliche Materialisierung zur körperlichen geworden und somit letztere als eine spätere Schicht der Überlieferung anzusehen. Dies bestätigt sich, wenn der Kranke in gemeinsamem und beständigem Gebet mit den Mönchen Gott anfleht, ihm das zu gewähren, was für ihn das beste sei, und daraufhin stirbt. Der offensichtlich als Erlösung von den Leiden aufgefaßte Tod hat nur dann einen Sinn, wenn eine körperliche Genesung nicht stattgefunden hat.

Der Tod aber ist offenbar das Faktum, von dem hier auszugehen ist. Seine Deutung als Erlösung von den Qualen der Krankheit gab dazu Anlaß, die Erlösung später wiederum als Heilung von der Krankheit aufzufassen. Diese Doppeldeutigkeit der Vorstellung einer Erlösung von Leiden – sei es durch Tod oder durch Gesundung – wird auch in der Erzählung des Athanasius von der Heilung der Jungfrau aus Basiris durch Antonius angesprochen. Demnach hat der Heilige seinen Mönchen gegenüber geäußert, Gott habe ihm geoffenbart, daß er das Mädchen von seinen Qualen befreien werde: Sie sei entweder geheilt oder gestorben[182].

Bei Palladius stoßen wir demgegenüber auf einen Fall, bei dem die Erlösung durch den Tod mit der Rettung der Seele, der Reinigung von allen Sünden, verbunden wird. Auch hier handelt es sich um einen mit Elephantiasis behafteten unheilbar Kranken. Langjährige geduldige Pflege lohnt er solange mit Undank und Schmähungen, bis die Ermahnungen des heiligen Antonius ihn endlich bekehren und er daraufhin – nach kurzer Zeit – »mit unversehrter Seele« stirbt. Bei Theodoret findet sich hingegen eine »Blindenheilung«, welche das Motiv der geistigen Erleuchtung des Bonosus bei Eugippius zu einer doppelten Heilung im Sinne der Gesundung des Teio ausbaut. Der heilige Asket Petros befreit eine augenkranke Frau zunächst vom Laster der Putzsucht. Als sie auch um Heilung der Augen bittet, appelliert er an ihre Glaubenskraft und erlöst sie von dem Leiden mit Hilfe des Kreuzeszeichens. Theodoret betont nachdrücklich, die Kranke habe doppelte Ge-

c. 16; Gregor Magn. Dial. III, 17. Zur symbolhaften Heilung vgl. auch GRAUS, Volk, S. 84; SPEIGL, S. 309.

181 V. S., c. 34,2: *precibus beati viri idem leprosus divina opitulatione mundatus, dum commutat mores in melius, mutare meruit et colorem . . .*; c. 26,1: *. . . recepta sanitate . . . prostravit se pedibus sancti viri . . . cupiens scilicet, ut lepram quoque peccatorum sicut carnis effugeret . . .* Zu den Leprösenheilungen des Severinus vgl. unten S. 151 ff. Zu beachten ist hier freilich, daß auch die moderne psychosomatische Therapie die körperliche von der seelischen Genesung abhängig macht, s. SOMMER, Wunderheilungen, S. 96 ff. (=[2] 109 ff.).

182 Athanas., V. Ant., c. 58, Sp. 927 f. = vers. Euagr. c. 30, Sp. 152.

sundung empfangen: Indem sie die körperliche Heilung erstrebte, erwarb sie darüber hinaus die Unversehrtheit ihrer Seele[183].

Ein weiteres Beispiel der »doppelten«, der seelischen und körperlichen Heilung, findet sich bei Hieronymus. Der auf einer Bahre zu Hilarion gebrachte und an allen Gliedern gelähmte Wagenlenker von Gaza erfährt vom Heiligen, er könne nicht eher von seinen Gebrechen geheilt werden, bis er an Christus glaube. Nachdem diese Voraussetzung erfüllt ist, wird er augenblicklich gesund und freut sich mehr über das neugewonnene Heil seiner Seele als über die Genesung des Körpers[184]. Wir erkennen hier, wie sehr sich dieser Gedanke der häufig zu belegenden Vorstellung annähert, nach der Sünde und Krankheit zusammenhängen und der Glaube allein Voraussetzung der Heilung sei[185]. Wie die angeführten Beispiele beweisen, kann das Ausbleiben der körperlichen Gesundung durch die viel wichtigere Gewinnung des Seelenheils kompensiert werden. Wir dürfen freilich unterstellen, daß in der mündlichen Überlieferung ursprünglich rein geistig zu verstehende Heilungen später häufig zu körperlichen umgedeutet wurden, wie das Beispiel aus der Vita Severini verrat. Sicher findet eine Anzahl der uns überlieferten Heilungswunder so seine Erklärung[186].

Die hier festzustellende Tendenz der Materialisierung eines seelisch-geistigen Heilungsvorgangs verrät freilich auch, daß die Gläubigen körperliche Genesung erwarten. Der Tendenz, das Heilungswunder herauszustellen, entspricht es, wenn die Schwere der Krankheit ganz besonders unterstrichen wird, um die Gesundung um so auffälliger hervortreten zu lassen. Zweimal lesen wir bei Eugippius, daß die Kranken, – einmal ist es die Bäuerin aus Juvavum, das andere Mal der Sohn des Adligen – von langer Krankheit gequält halbtot dalägen und die Verwandten bereits das Leichenbegräbnis vorbereitet hätten. In ähnlicher Weise schildert Sulpicius in der Vita Martini, das gelähmte Mädchen aus Trier habe schon lange Zeit ihre Glieder nicht mehr gebrauchen können und, in jeder Beziehung fast schon erstorben, kaum noch geatmet, so daß ihre Angehörigen nur noch ihren Tod erwarteten. Nach Theodoret heilt der Asket Petros eine bereits dem Tode verfallene Frau, der heilige Maisymas dagegen einen Knaben, der von den Ärzten bereits aufgegeben worden war. Bei Cassian errettet der Anachoretenabt Abraham einen *seminecem* Säugling, bei dessen Mutter die Milch versiegt war, vom sicheren Tode. Hieronymus berichtet von der Frau des Elpidius, sie habe gewissermaßen zwischen den Leichen ihrer drei Söhne den Heiligen Hilarion um Rettung angefleht, nachdem die Kran-

183 Theodoret, Hist. relig. 9, 1381 A ff.: . . . διπλὴν ἐδέξατο θεραπείαν, καὶ τῷ σώματι τὴν ἰατρείαν μαστεύουσα καὶ τὴν τῆς ψυχῆς προσεκτήσατο εὐεξίαν . . .; Pallad., Hist. Laus., Sp. 282 f.

184 Hieron., V. Hilarion., c. 16, Sp. 36 B; vgl. Mt. 9,2; Act. Joh. 113. Zum Glauben als Voraussetzung der Heilung s. oben S. 104 f.

185 DIBELIUS, S. 63; BULTMANN, Synopt. Trad., S. 234 f. Dort auch der Hinweis auf WEINREICH, S. 87 f., der dieselbe Voraussetzung für das antike Heilungswunder nachweist.

186 Zur Materialisation von Vorgängen geistigen Charakters in der Legende vgl. LANZONI, S. 48 ff. Umgekehrt deutet kirchliche Unterweisung Heilungswunder heute gern symbolisch, s. L. SCHMIDT II, Sp. 1846.

ken von den Ärzten bereits aufgegeben waren[187]. Das Motiv des Todkranken taucht übrigens schon im Johannesevangelium auf, wo der Sohn des *regulus* von Kapernaum schon im Sterben liegt, dennoch aber von Jesus geheilt wird[188].

Von hier aus kehren wir noch einmal zu dem blinden Mönch Didymus in der Historia Lausiaca zurück, bei dem wir bereits das Motiv der inneren Erleuchtung herausstellten, das auch bei dem Bruder Bonosus in der Vita Severini auftritt. Die Vermutung, daß die Geschichte von Didymus im Kreise der Klostergemeinde des Eugippius bekannt war und auf die Erzählungen über Severinus einwirkte, verstärkt sich, wenn wir in der Didymuslegende noch auf eine weitere Parallele stoßen. Nach dem Bericht des Palladius wurde dem Didymus – wie übrigens auch dem Julianus Saba bei Theodoret – in einer Vision der Tod des Apostaten und Christenfeindes Julian offenbart. Didymus notiert sich Monat, Woche, Tag und Stunde der Offenbarung, und später erweist sich in der Tat, daß diese genau zum Zeitpunkt des Todes Julians erfolgte. Ebenso halten auch die Mönche des Antonius den Zeitpunkt seiner Vision vom Sterben des Mönches Ammon fest, der, wie sich später herausstellt, wiederum genau mit dem Augenblick des betreffenden Geschehens übereinstimmt. In derselben Weise merken sich die Mönche des Severinus das genaue Datum einer Vision, bei welcher der Heilige zwei fern in den Alpen wandernde Klosterbrüder in Lebensgefahr sieht. Auch hier bestätigt sich nach vielen Monaten das zeitliche Zusammenfallen des Gesichtes mit dem Moment der Gefahr[189].

Es soll nun freilich nicht behauptet werden, daß in allen oder auch nur in der Mehrzahl der genannten Fälle die Verwandtschaft oder Identität der Motive oder einzelner Züge auf direkte Entlehnung deute und die angeführten Parallelstellen dem Eugippius oder den Mönchen seiner Klostergemeinde vorgelegen haben müßten. Es handelt sich hier um Wandermotive, bei denen wir wohl nicht so sehr mit literarischer als vielmehr mit mündlicher Verbreitung zu rechnen haben. So sahen wir oben, daß Eugippius zwei Erzählungen aus der Heiligenbiographie übernahm, jedoch nur in einem Fall, bei den Martinsdialogen des Sulpicius Severus, unter Berufung auf die Quelle wörtlich zitierte, im anderen den Inhalt der aus der Ambrosiusvita stammenden Geschichte frei nacherzählte. Demnach scheint Eugippius nur der Sulpiciustext wirklich vorgelegen zu haben, während er die Ambrosiusepisode offenbar aus der Erinnerung niederschrieb. Für vorwiegend mündliche Weitergabe der von uns nachgewiesenen Wandermotive spricht auch der Umstand, daß sich keineswegs alle auf in christlich-hagiographischer Literatur nachweisbare Modelle zurückführen lassen.

187 V. S., c. 14; 33; s. dazu auch unten S. 191 f.; Sulp. Sev. V. Martini, c. 16: . . . *omni ex parte praemortua vix tenui spiritu . . . tristes ad solam funeris expectationem adstabant propinqui . . .;* Theodoret, Hist. relig., 9, Sp. 1388 Af.; 14, Sp. 1412 Cf.; Joh. Cassian., Conl. XV, 4,1: . . . *lactis inopia iam tabidum atque seminecem . . .;* Hieron., V. Hilarion., c. 14, Sp. 35: . . . *quasi inter cadavera . . .;* vgl. dazu auch BULTMANN, Synopt. Trad., S. 229; DIBELIUS, S. 79 f., auch THEISSEN, S. 61 f.

188 Jo. 4,47 ff.; vgl. auch unten S. 143 und Anm. 211.

189 Pallad., Hist. Laus., Sp. 254 Df.; Theodoret, Hist. relig. 2, Sp. 1316 Df.; vgl. ebda, 13, Sp. 1408 Cf.; Athanas., V. Ant., c. 60, Sp. 931 f. = vers. Euagr., c. 32, Sp. 153; V. S., c. 37,2.

So hat es ganz den Anschein, als ob auch gewisse historische Ereignisse, so Vorgänge in der Kaiserstadt Konstantinopel, die fast ausschließlich von oströmischen – heidnischen sowohl wie christlichen – Autoren überliefert und von letzteren als Wunder Gottes gedeutet wurden, zur Bildung von Legendenmotiven führten, die im Volksmunde umliefen.

Oben war bereits von dem Vorfall in Comagenis die Rede, wo die Bürger der Stadt nach dreitätigem Fasten und Beten auf Vermittlung des heiligen Severin hin mit Gottes Hilfe durch ein Erdbeben von einer sie drangsalierenden barbarischen Foederatenbesatzung befreit wurden. Von einem ähnlichen Ereignis berichten byzantinische Geschichtsschreiber. Im Jahre 400 brach die durch unheilverkündende Vorzeichen in eine Art Angstpsychose versetzte gotische Besatzung von Konstantinopel unter ihrem Führer Gainas gewaltsam aus der Stadt aus, um bald darauf ihren Untergang zu finden. Der Ablauf dieses Geschehens kommt in zahlreichen Einzelheiten der von Eugippius überlieferten Begebenheit so nahe, daß kaum an Zufall gedacht werden kann. Auch in Konstantinopel wurde die Befreiung der Stadt von den verhaßten Söldnern schon lange vorher prophezeit, auch hier steigerten Naturereignisse wie ein Erdbeben und das Erscheinen eines Kometen die abergläubische Furcht der Germanen, auch hier schrieb man die Vertreibung göttlicher Hilfe zu, auch hier waren die Tore von den Römern besetzt, auch hier errangen »unbewaffnete Bürger« im Vertrauen auf Gottes Hilfe den Sieg, auch hier wurde schließlich das ganze Heer der Barbaren vernichtet[190]. Der in der Vita hinzutretende Einzelzug, wonach die Barbaren sich auf Gottes Geheiß hin gegenseitig niedergemetzelt hätten, findet sich ebenfalls in der Geschichte der Kaiserstadt für einen späteren Zeitpunkt überliefert[191].

Mit dieser auffälligen Parallele scheinen die Motivübernahmen der Vita Severini aus diesem Bereich noch keineswegs erschöpft. Eine Anzahl oströmischer Historiographen berichtet im Zusammenhang mit den origenistischen Streitigkeiten von der Auseinandersetzung des rechtgläubigen Patriarchen Johannes Chrysostomos mit der Kaiserin Eudoxia, wobei diese schließlich die Verbannung des hohen Kirchenführers durchsetzte. In einem daraufhin sich ereignenden Erdbeben oder einem Unglücksfall im Palaste – bezeichnenderweise widersprechen sich hier die Quellen –, erkannte die Kaiserin die Stimme Gottes, sie änderte überraschend ihre Haltung, bat den vom Volk verehrten Patriarchen um Verzeihung und rief ihn zurück. Wenn schon dieser Vorfall an die Gisoaffäre in der Vita Severini erinnert, so noch mehr eine ähnliche Begebenheit, die sich wenige Jahrzehnte später abgespielt haben soll. Im Streit zwischen Nestor und Kyrillos um das christologische Dogma lehnte die Kaiserin Eudocia zunächst entschieden die monophysitische Lehre des Alexandriners ab. Plötzlich wurde sie jedoch zu einer schwärmerischen Verehrerin des Kyrillos, da sie Krankheit und Tod ihrer Tochter Flaccilla als himmlische Strafe für ihre Ablehnung des »wahren« Glaubens auffaßte[192].

190 V. S., c. 2; vgl. Synesius ep. Ptolemaidis, De providentia, § 116ff., Sp. 1260ff.; Socrates, Hist. Eccl. VI, 6, Sp. 680; vgl. E. STEIN I, S. 361 u. 362, A 1.

191 Marcellin. Com. chron. a. 431,3, vgl. Jdc. 7,22 n; I. Sm. 14,20, sowie oben Anm. 149.

192 S. STEIN I, S. 372ff.; BURY, S. 154; SEECK, Untergang, S. 231; 235; 444; 446.

Dieses Ereignis fällt ebenso wie die obengenannte Selbstvernichtung barbarischer Söldner in das Jahr 431 und wird teilweise in Verbindung damit überliefert. Die erstaunlichen Analogien in der Überlieferung dieser Vorfälle und den Darstellungen des Eugippius scheinen zu bestätigen, daß Vorgänge in der Kaiserstadt zu einer Legendenbildung geführt haben, die sich in der Vita Severini widerspiegelt. Allerdingskönnte die Darstellung bei den byzantinischen Geschichtsschreibern auch ihrerseits schon von legendären Wandermotiven beeinflußt sein, die in gleicher Weise auch auf die Berichterstattung der Gewährsmänner des Eugippius eingewirkt hätten. Der Vorfall am Kaiserhof wäre dann nicht das Archetyp, sondern nur eine Variante des Motivs.

Da wir mit dem Nachweis von Parallelen nunmehr den Bereich der Profanhistorie betreten haben, überrascht es uns nicht mehr, wenn wir eines der Motive aus der Vita Severini in der Kaiserbiographie wiederfinden: Die Prophezeiung der Herrschaft durch einen Heiligen. Bei des Eugippius Bericht von der Weissagung der Königsherrschaft Odoakers läßt sich die fortschreitende Stilisierung auf das obige Schema hin aus der Diskrepanz zwischen der eigentlichen Erzählung und der Kapitelüberschrift, wie es scheint, noch ablesen. Während aus dem Kontext nur zu entnehmen ist, der Heilige habe dem Odoaker vorausgesagt, er werde einmal großen Ruhm erwerben und Vielen vieles zuteilen, spricht das *capitulum* unmißverständlich von der Herrschaft, die Severinus dem Odoaker geweissagt habe[193]. Unwillkürlich denken wir dabei an jene Kategorie der suetonischen Kaiservita, in der von den Vorzeichen der Herrscherwürde die Rede ist. Tatsächlich finden wir in einer bei den *Scriptores Historiae Augustae* überlieferten Erzählung ein Motiv wieder, das der Darstellung des Eugippius recht nahe kommt. Eine keltische Druidin wirft dem jungen Diokletian Habsucht und Geiz vor, und als dieser im Scherz antwortet, er werden dann freigiebig sein, wenn er Kaiser sei, prophezeit sie ihm die Herrschaft. Die Wendung *ero largus* erinnert hier auffallend an das *multis . . . plurima largiturus* bei Eugippius[194].

Nachdem wir auf der Motivsuche inzwischen bei der heidnisch-profanen Kaiserbiographie angelangt sind, ist der Weg zur spätantiken Wunderphilosophenvita nicht mehr weit. In der Tat entdecken wir auch hier eine weitere Parallele: In dem griechischen vor der Mitte des 3. Jahrhunderts von Philostratos verfaßten Bios des neupythagoreischen Philosophen Apollonios von Tyana überführt der Wundertäter einen Kornwucherer. Die Darstellung der Begebenheit weist deutliche Parallelen zu der bei Eugippius mitgeteilten Procula-Episode auf. Philostratos berichtet über einen Aufruhr der von Hungersnot gepeinigten Bevölkerung in der kleinasiatischen Stadt Aspendos. Während der römische Statthalter ratlos ist, beschwichtigt Apollonios die Empörung, läßt einige Kornwucherer, deren Namen er in Erfahrung ge-

193 V. S., c. 7,1: . . . *Odoacer . . . a viro dei gloriosum se fore cognovit . . . ›vade‹ inquit, ›ad Italiam, . . . multis cito plurima largiturus«;* vgl. V. S., Cap. 7: *Qualiter Odoacer . . . ab eo praenuntiatus sit regnaturus«*; s. dazu VAN UYTFANGHE, Bible, S. 340f.

194 SHA, V. Numeriani (Cari) 13. Zur Prophezeiung künftiger Herrschaft in der Heiligenvita s. auch GRAUS, Volk, S. 327.

bracht hatte, vorführen und zwingt sie mit massiven Drohungen, das für den Export gehortete Getreide sofort auf den Markt zu schaffen[195].

Wie bei der *nobilissima orta natalibus* Procula der Vita Severini handelt es sich auch hier um Angehörige der grundbesitzenden Oberschicht, die vor versammeltem Volk durch moralischen Druck genötigt werden, den Ertrag ihrer Güter unentgeltlich an die notleidende Bevölkerung zu verteilen. Natürlich kann es sich auch hier nicht um eine direkte Entlehnung handeln, die Parallele beweist lediglich, daß auch die Überführung von Kornwucherern als hagiographisches Wandermotiv anzusehen ist, das in diesem Fall nicht nur in der christlichen Heiligenvita, sondern auch im heidnischen Wunderphilosophenbios nachzuweisen ist. Wie sehr wir berechtigt sind, auch dieses literarische Genos für unsere Zwecke heranzuziehen, beweist der Umstand, daß hier ebenso wie in den Überlieferungen von Kultstätten antiker Heilgottheiten bereits vor der Ausbildung der christlichen Heiligenbiographie zahlreiche Wunderheilungen in den uns bekannten typischen Formen beschrieben werden[196]. Ebenso wie die heidnischen Lehrer der Weisheit in Askese und Wundertätigkeit mit den christlichen Anachoreten wetteiferten, schrieben die Verfasser der Lebensbeschreibungen neupythagoreischer und neuplatonischer Wanderphilosophen ihren Helden womöglich noch größere Wundertaten zu als ihre christlichen Konkurrenten den Heiligen. Hier wird in besonderem Maße deutlich, wie wenig gerade das Wunder als Nachweis göttlichen Charismas ein spezifisches und originelles Element christlichen Glaubens und christlicher Lehre darstellt.

Damit wollen wir die Liste der Motive, die aus der Vita Severini bekannt und auch anderweitig nachzuweisen sind, abschließen. Wir erheben natürlich nicht den Anspruch, alle Möglichkeiten von Motivübernahmen auch nur annähernd aufgezeigt zu haben. Dieses Unterfangen könnte bei der Fülle des Materials und der Varianten, bei denen es sich oft nur um Einzelzüge oder gar nur Anklänge handelt, ohnehin weder zum Ziele haben, das Thema auszuschöpfen noch überhaupt im Einzelfalle direkte Entlehnungen aufzuspüren. Es kommt uns vielmehr darauf an, in dem Nachweis hagiographischer Wandermotive, von Modellen göttlicher Begnadung, von Mustern der Taten Heiliger, zu zeigen, wie diese Vorbilder – sicher eher unbewußt – die Vorstellung von Heiligkeit geprägt, das Bewußtsein der Gläubigen geformt und zur Entstehung einer »hagiologischen Perspektive« geführt haben, die ihrerseits auf die Auffassung realer Vorgänge im Umkreis von Personen, denen der Ruf der Heiligkeit anhaftete, eingewirkt, ihre Wiedergabe in der mündlichen Tradition beeinflußt und in der schriftlichen Fixierung dem betreffenden Motivtyp angepaßt hat.

Es kann nicht oft genug betont werden, daß hier die mündliche Überlieferung die Hauptrolle spielte. Zweifellos wurden die Motive weitgehend unabhängig von der schriftlichen Tradition über weite geographische Entfernungen hin weitergetragen.

195 V. S., c. 3; Philostratos, V. Apollon. I, 35; s. auch VAN UYTFANGHE, Bible, S. 331 mit Hinweis auf Act. 5,1–11. Zur Getreidebeschaffung und Bekämpfung des Wuchers als Aufgaben spätantiker Bischöfe s. MOCHI ONORY II, S. 288.

196 WEINREICH, S. 45ff.; 171ff.; 195ff.; vgl. BULTMANN, Erforschung, S. 15ff.; DIBELIUS, S. 90; 98.

Bei Sulpicius Severus tauchen bereits Erzählungen von ägyptischen Mönchen auf, die erst später in die Sammlungen der orientalischen Mönchsgeschichten aufgenommen werden[197]. Demnach hatte sich die Kunde von den Taten und Wundern der ägyptischen und syrischen Anachoreten und dem vorbildlichen Lebenswandel der Asketenmönche schon über den ganzen Westen des römischen Reiches verbreitet, bevor sie in den umfangreichen Sammelwerken der Historia monachorum, der Historia religiosa und der Historia Lausiaca festgehalten wurde. Sulpicius Severus ebenso wie Cassian bieten zahlreiche Belege für die regen Beziehungen zwischen den orientalischen und westlichen Mönchskreisen. Ein nie abreißender Pilgerstrom hielt die Verbindung zu den Mönchskolonien in Ägypten und Syrien aufrecht. Die mündliche Propaganda, die durch Erzählungen der Orientpilger immer neue Nahrung erhielt, hat sicher auch später noch neben den Heiligenviten und Anachoretengeschichten ihren Teil zur Bewußtseinsbildung des abendländischen Mönchstums beigetragen.

Auch dieser Umstand mahnt zur Vorsicht, wenn wir aus dem Auftauchen derselben Motive bei verschiedenen Autoren auf Entlehnungen schließen wollen[198]. Hier wird nicht mehr bewiesen als die Existenz eines gewissen Kanons von Modellen heiligmäßigen Lebenswandels und Wirkens. Die Hagiographen fanden bei ihren Helden vor allem solche Züge und Handlungen erwähnenswert, die sich dieser hagiographischen Typologie zuordnen ließen und damit als Beweis der Heiligkeit angeführt werden konnten. So sicher die realen Vorgänge dabei umgedeutet, um typische Elemente erweitert und den vorgegebenen Modellen angeglichen wurden, sowenig muß hier bewußte Fälschung vorausgesetzt werden. Mit literarischen Anleihen werden wir nur dann rechnen können, wenn wörtliche Zitate eine Benutzung des betreffenden Werkes wahrscheinlich machen.

Es ist nun recht aufschlußreich, daß in der Vita Severini derartige wörtliche Entlehnungen aus der von uns herangezogenen Literatur nur in geringem Umfang nachzuweisen sind. Auch die aus der Ambrosiusvita stammende Erzählung von der Bestrafung des Privilegienfälschers nennt, wie wir sahen, weder die Quelle, noch enthält sie wörtliche Anklänge. Wir müssen deshalb auch hier mit mündlicher Weitergabe des Berichtes rechnen, und dies um so mehr, als neben ihm ein aus den Martinsdialogen des Sulpicius Severus direkt übernommener Passus mit ausdrücklichem Hinweis auf die Herkunft des Zitats steht.

Bemerkenswerterweise finden sich neben diesem Zitat aus den Martinsdialogen in der Vita Severini lediglich eine Anzahl von Wendungen, die auch in der Vita des Hilarius von Arles vorkommen[199]. Dies ist um so erstaunlicher, als gerade diese Heiligenbiographie ihrer ganzen Auffassung nach nicht zu den typisierenden Mirakelviten, sondern zu den Lebensbeschreibungen des rhetorisch-enkomiastischen Typs

197 REITZENSTEIN, Historia, S. 113,2; FONTAINE, Sulpice, S. 119.

198 S. oben Anm. III, 11.

199 V. S., c. 34,2: *commutat . . . in melius*, vgl. V. Hilarii, c. 6,8, S. 85; Eug., Ep. ad Pasch. 10: *sicut ipse . . . referre solitus erat*, vgl. V. Hilarii, c. 12,3, S. 91; ferner V. S., c. 4,6: *factis magis quam verbis*, vgl. V. Hilarii, c. 11,14, S. 90; V. S., c. 9,4: *ne . . . retrorsum aspiciendo cuperet*, vgl. V. Hilarii, c. 6,10, S. 86.

zu zählen ist. Ihre Benutzung durch Eugippius wird jedoch noch wahrscheinlicher, wenn wir feststellen, daß sich in ihr sowie der ihr nahestehenden Vita Honorati eine größere Zahl von aus dem Werk des Eugippius bekannten Topoi und Motiven wiederfinden. Wie oben bereits erwähnt, haben beide Biographien mit der *Vita Severini* den Grundsatz gemeinsam, das wahre Vaterland des Heiligen liege im Himmel und die irdische Herkunft sei nicht erwähnenswert[200]. Beide Schriften enthalten wie die des Eugippius den Hinweis auf Abraham als Muster göttlichen Gehorsams im Sinne des Hebräerbriefes[201]. In der Hilariusvita stoßen wir anläßlich der Heilung eines Blinden auf die uns bekannte Vorstellung, nach der die innere Heilung wichtiger sei[202]. Die Schilderung der asketischen Übungen des Hilarius kommt bei aller Berücksichtigung des typischen Charakters dieser Beschreibungen der Darstellung des Severinus auffallend nahe. So fehlt auch nicht der Hinweis, daß der Heilige barfuß ging, obwohl in der kalten Winterszeit sich die Flüsse mit Eis bedeckt hätten[203]. Die Vita Honorati bringt darüber hinaus noch das auch von Eugippius verwendete Bild von der ägyptischen Knechtschaft des auserwählten Volkes[204] und führt gleichfalls den Gedanken aus, der Heilige habe die Leiden anderer Menschen am eigenen Körper gespürt[205].

Wie die angeführten Beispiele zeigen, hat Eugippius nicht nur literarische Anleihen gemacht, sondern dort, wo dies der Fall war, sich durch Übernahme wörtlicher Zitate auch zu ihnen bekannt. Deshalb kann um so eher gefolgert werden, daß die große Masse der Motiventlehnungen, bei denen keinerlei wörtliche Anklänge an irgendwelche Vorbilder festzustellen sind, in der Regel auf mündliche Tradition zurückgehen[206]. Diesem Material gegenüber stellen die aus schriftlichen Quellen übernommenen Elemente nur einen winzigen Bruchteil dar.

200 S. oben S. 61., vgl. Eug., Ep. ad Pasch. 7ff., vgl. V. Honorati, c. 4: *Est illud notum omnibus oratoriae disciplinae . . . patriam prius et originem praedicare . . . nec addere quicquam nobis ad dignitatem hanc terrenae originis decus nisi contemptu suo potest;* V. Hilarii, c. 2: *illud recte aestimans narrationis exordium, quod ipse iudicavit conversationis suae dignum esse principium.*

201 V. S., c. 43,10; vgl. V. Honorati, c. 12,1, S. 57; V. Hilarii, c. 5,7, S. 85.

202 V. S., c. 35,2; vgl. V. Hilarii, c. 16,13, S. 95.

203 V. S., c. 4,10: vgl. V. Hilarii, c. 18,12, S. 96: *nec hiemis quidem frigore, quo solent torrentia flumina glaciali rigore constringi, pedes indumento adiecto texit . . .* Zum Topos Danuvius congelatus s. HORNSTEIN, S. 154ff.

204 S. oben S. 151f.; vgl. V. S., c. 44,5; 40,4; V. Honorati, c. 17,24.

205 V. S., c. 17,2: *. . . esurie miserorum se credebat afflictum;* V. Honorati, c. 17,32: *. . . omnium enim ille passiones suas credidit . . .*

206 S. oben Anm. I, 49.

3.

Hagiographische Dubletten als Ergebnis der Typisierung des Traditionsgutes

Wenn Eugippius tatsächlich das Stadium der Umformung der Severinüberlieferung, das es zum Zeitpunkt der Fixierung in der Vita erreicht hatte, weitgehend unverfälscht bewahrt haben sollte, bestände eine berechtigte Hoffnung, den Vorgang der hagiologischen Stilisierung des Traditionsgutes, der seit längerem innerhalb des klösterlichen Raumes stattgefunden haben muß, möglicherweise auch noch in seinen einzelnen Phasen deutlicher zu erfassen. Eine hagiographisch-typisierende Lebensbeschreibung wie die Vita Severini stellt in ganz besonderem Maße das Spiegelbild eines bestimmten Wirklichkeitsverständnisses dar, das weitgehend von den spezifischen Bedürfnissen der sozialen Gruppe, der es zuzuordnen ist, abhängig ist[207]. Wundergläubige Mönche, die in keiner Weise an der Weitergabe irgendwelcher historischer Fakten, um so mehr aber an der Verherrlichung des Gründers ihrer Klostergemeinschaft und dem Nachweis seiner Heiligkeit interessiert sind, werden folgerichtig auch ohne die bewußte Absicht der Täuschung oder Fälschung – denn von dem Glauben an die göttliche Begnadung des Heiligen sind sie selbst zutiefst durchdrungen – in späterer Erinnerung die inzwischen schon jahrzehntelang zurückliegenden Ereignisse immer mehr den gängigen Wundermodellen angleichen, immer mehr das im hagiologischen Sinn Untypische zurücktreten lassen, immer stärker bestrebt sein, etwa noch fehlende Züge zu ergänzen, um auch die vielleicht noch zweifelnde Außenwelt mit dem Gewicht der Argumente zu überzeugen. Wenn wir bedenken, wie gutgläubig und voller Überzeugung auch heute vor Gerichten Augenzeugen völlig widersprechende Aussagen über bei weitem nicht so lange zurückliegende Ereignisse beschwören, wobei sie diese – vielfach sicher unbewußt – jeweils zu ihren Gunsten umdeuten, dürfte es schwer fallen, zur Erklärung desselben Phänomens in hagiographischer Überlieferung grundsätzlich die bewußte Absicht der Täuschung und des Betrugs zu unterstellen.

Da nun dieselben Geschichten im Umkreis der Mönchsgemeinde jahrzehntelang immer wieder mit neuen Abwandlungen, Ergänzungen und Auslassungen erzählt wurden, dürfte selbst bei Augenzeugen die Erinnerung an die wirklichen Vorgänge immer mehr verwischt worden sein. So waren selbst sie angesichts der von anderen Erzählern gegebenen Darstellungen sicher nicht selten zur Korrektur ihrer eigenen Ansichten geneigt, zumal wenn diese zugunsten des Heiligkeitsnachweises ausfiel. Ebensogut konnten aber dieselben Vorgänge im Munde mehrerer Erzähler im Laufe der Zeit allmählich ein so verschiedenes Aussehen annehmen, daß der gemeinsame Ursprung der einzelnen Darstellungen schließlich nicht mehr ohne weiteres erkennbar war. Durch Umformung, Auslassungen oder Einfügungen differenzierender Angaben wie Personennamen und Ortsbezeichnungen, durch Verdoppelung oder Ver-

207 Vgl. Capovilla, S. 403: »... la trattazione di un soggetto elaborato, anzi abbellito durante un trentennio, dalla fantasia popolare, oltreche dall'affetto del discepolo«; vgl. Theissen, S. 229ff.; 256ff.

vielfachung solcher Objekte, die in der Erzählung eine wichtige Rolle spielen, entstanden so Varianten, die zugleich willkommene Erweiterungen und Ergänzungen der Belege für die Wunderkraft und göttliche Begnadung des heiligen Mannes darstellten[208].

Die Entstehung hagiographischer Dubletten kann ihrerseits als Beweis dafür herangezogen werden, daß der Prozeß der Legendenbildung während eines längeren Zeitraums im Gange war und das historische Faktum erst durch ihn hindurchgehen mußte, ehe es zur schriftlichen Fixierung gelangte. Die Dublette bezeugt darüber hinaus, wie fern der Autor selbst den von ihm berichteten historischen Ereignissen stand.

Die Entdeckung, daß historische Stoffe im Laufe langer mündlicher Überlieferung gewissermaßen in einem nach erschließbaren Regeln ablaufenden Prozeß ihrer religiös-hagiographischen Bestimmung immer mehr angepaßt wurden, verdanken wir der von Kirchenhistorikern, insbesondere Martin Dibelius und Rudolf Bultmann entwickelten formgeschichtlichen Methode der Bibelkritik. Sie nutzte Möglichkeiten des Vergleichs der in den verschiedenen Fassungen der Evangelien festgehaltenen Parallelüberlieferungen vom Leben und Wirken Jesu, um gewisse Gesetzmäßigkeiten in der Abwandlung und Weiterentwicklung des Erzählstoffs von der ältesten noch greifbaren Tradition bei Markus über die späteren Synoptiker Matthäus und Lukas bis zu der Redaktion des Johannesevangeliums festzustellen und daraus Kriterien zu gewinnen, die Aufschlüsse über den historischen Kern – oder besser »Rahmen« – der Evangelienberichte liefern könnten[209]. Da die Fortbildung des biblischen Traditionsgutes in der Überlieferung keinen andern Regeln unterliegt als die hagiographischer Erzählstoffe ganz allgemein und die von der Bibelkritik gewonnenen Erkenntnisse demnach auch auf die Interpretation hagiographischer Quellen angewendet werden können[210], andererseits aber bei dieser Literatur wegen weitgehenden Fehlens von Parallelüberlieferungen die Möglichkeiten der Kontrolle beschränkter sind, dürfte es angebracht sein, einige typische Beispiele der Umformung neutestamentlicher Perikopen, wie sie der Motivvergleich erkennen läßt, kurz darzustellen.

Unverkennbar ist die Neigung, bei der Weitergabe des biblischen Erzählguts die mirakulösen Elemente zu steigern und Einzelheiten hinzuzufügen. Eines der markantesten Beispiele stellt der Bericht von der Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapernaum dar. Während der *puer* bei Mt. nur gelähmt ist und Qualen erleidet, finden wir ihn bei Lc. schon als einen dem Tod Geweihten, während er bei Jo., wo er zum Sohn des *regulus* geworden ist, bereits im Sterben liegt[211]. Wir sehen

208 Vgl. LANZONI, S. 12; 19ff.; 62; 69f.; 101ff.; 109; KOSACK, S. 30ff.; THEISSEN, S. 25 u. Anm. 21; S. 185ff.; ferner BIELER I, S. 21f.

209 BULTMANN, Synopt. Trad., S. 6f.; DERS., Erforschung, S. 7f.; 14; 17ff.; 20ff.; DIBELIUS, S. 1ff.; THEISSEN, S. 175; zum »historischen Kern« DERS., S. 279; K. L. SCHMIDT, S. 317; K. KOCH, S. 112; ferner ZAHRNT, S. 57ff. Allgemein zur Historizität der nt. Legendenstoffe vgl. K. L. SCHMIDT, S. 21f.; 131f.; 168f. u. passim; DIBELIUS, S. 56ff.; 94ff.; 105f.; 290f.; K. KOCH, S. 69f.; 243f.; ferner die Kritik an Bultmann bei SCHILLE, Sp. 495f.

210 So auch WOLPERS, S. 22; vgl. KÄSEMANN, Sp. 1836.

hier, daß ein ursprüngliches Heilungswunder sich ohne weiteres in ein Erweckungswunder verwandeln kann, wie dies vermutlich bei der Erzählung von der Wiederbelebung der Tochter des Jairus der Fall gewesen ist[212]. Diese ist bei Mc. und Lc. todkrank, bei Mt. jedoch bereits gestorben, als der Vater zu Jesus kommt. Jesus selbst bestreitet, daß es tot sei, und auf sein Wort hin erhebt sich das Mädchen vom Sterbelager.

Die Weiterbildung einer Wundererzählung scheint auch in der Perikope von der Sturmstillung vorzuliegen, die vermutlich auf den Bericht vom Wandeln Jesu auf dem Wasser hervorgegangen ist. Beide Geschichten finden sich bereits als Varianten bei Mc. und mit einigen Erweiterungen bei Mt., je eine Fassung dagegen bei Lc. und Jo.[213].

Unzweifelhaft stellen die beiden Speisungswunder Dubletten dar, die wir bei Mc. ebenso wie bei Mt. finden. Dabei ist jeweils einmal von 4000, ein andermal von 5000 Menschen die Rede, doch schränkt jeder der beiden Synoptiker die Zahlangabe einmal durch ein ὡσ(εί) ein, während Mt. das Wunder noch weiter steigert, indem er Frauen und Kinder nicht mitzählt. Lc. und Jo. kennen demgegenüber nur ein Speisungswunder und sprechen jeweils von fast 5000 Menschen[214].

Typisch für die Fortbildung der Wundererzählungen ist auch die zunehmende Differenzierung der Vorgänge durch Ortsangaben, die novellistische Ausführung von Einzelheiten sowie die Individualisierung durch Einführung von Personennamen[215]. So berichten zwar alle Synoptiker, ein Jünger habe im Garten Gethsemane das Schwert gezogen und dem Knecht des Hohenpriesters ein Ohr abgeschlagen, doch weiß nur Lc., daß es das rechte war, während Johannes darüber hinaus auch die Na-

211 Mt. 8,5–13: . . *centurio . . . dicens . . . puer meus iacet in domo paralyticus et male torquetur . . .*; Lc. 7,1–10; . . . *centurionis autem cuiusdam servus male habens erat moriturus qui illi erat pretiosus . . .*; Jo. 4,47–53: . . . *regulus, cuius filius infirmabatur . . rogabat . . . ut sanaret filium eius, incipiebat enim mori . . .*; vgl. BULTMANN, Synopt. Trad., S. 242. Zur Steigerung des Wunders auch THEISSEN, S. 61f.

212 Mc. 5,21 parr. Der Name des Vaters fehlt übrigens auch in einem Zweig der Markusüberlieferung (D), s. BULTMANN, Synopt. Trad., S. 229f.; SUHL, S. 7ff.; 51. Ganz ähnlich schildert auch die Vita des Germanus von Auxerre die Erweckung eines Jünglings. Auch dieser wird zunächst als sterbenskrank eingeführt, und ebenso wie beim Töchterchen des Jairus bei Mc. und Mt. überbringen Boten später die Nachricht, er sei inzwischen gestorben, s. Constant. V. Germ. c. 38: . . . *medici manus . . . iam subtrahunt . . . euntibus cursor obvius adulescentem iam mortuum nuntiavit . . . inveniunt corpus exanime . . .*

213 Sturmstillung: Mc. 4,35–40; Mt. 8,23–27; Lc. 8,22–25. Seewandeln: Mc. 6,47–51; Mt. 14,22f.; Jo. 6,15–21; vgl. BULTMANN, S. 230f.; WESTERMANN, S. 63ff.

214 Speisung der 5000: Mc. 6,34–44; Mt. 14,13–21; Lc. 9,11–17; Jo. 6,1–13. Speisung der 4000: Mc. 8,1–10; Mt. 15,32–38; s. DIBELIUS, S. 75, Anm. 1; BULTMANN, Synopt. Tr., S. 231f.

215 K. L. SCHMIDT, S. 147; BULTMANN, Synopt. Trad., S. 256ff.; 337f.; 370; DIBELIUS, S. 48ff.; THEISSEN, S. 129f.; VAN GENNEP, S. 162; LANZONI, S. 19; 23ff.; 26f.; 29–33; KELLER, S. 135ff.; vgl. auch oben Anm. I, 33; vgl. aber auch die kritischen Bemerkungen von SCHILLE, Sp. 496.

men des Jüngers und des Knechtes kennt[216]. Desgleichen ist die beiläufige Erwähnung der beiden Schächer am Kreuz, die bei Mc. und Mt. noch gemeinsam in den Chor der den Herrn Schmähenden einstimmen, bei Lc. zu einer eigenen Episodenerzählung entwickelt, welche den gerechten vom verdammten Schächer abhebt, während das apokryphe Nikodemusevangelium sie schon namentlich nennt. Ebenso tauchen die Namen der heiligen drei Könige, des blutflüssigen Weibes und des Hauptmanns der Grabeswache erst in den apokryphen Schriften auf[217].

Auch bei den Heilungswundern kommt es Evangelisten wie Hagiographen naturgemäß nicht auf die historischen Fakten als vielmehr die in Jesus und den Heiligen wirksame göttliche Kraft an. So können durch Austausch der Personen, der Örtlichkeit oder gar der Diagnose Dubletten entstehen. Demgemäß erweisen sich die Heilungen des Taubstummen und des Blinden bei Mc. durch die Parallelität des Handlungssablaufs und der Formulierungen des Evangelisten als Varianten desselben Geschehens bzw. Motivs. Eine Gegenüberstellung verdeutlicht dies am besten[218].

Mc. 7,31ff.	Mc. 8,22ff.
. . . venit . . .	*. . . veniunt . . .*
et adducunt ei surdum et mutum . . .	*et adducunt ei caecum*
et deprecantur eum ut imponat illi manum	*et rogabant eum ut illum tangeret*
et adprehendens eum de turba seorsum misit digitos suos in auriculas	*et adprehendens manum . . . eduxit eum extra vicum impositis manibus suis*
et exspuens tetigit linguam eius . . .	*et exspuens in oculos eius . . .*
praecepit illis ne cui dicerent.	*dicens . . . nemini dixeris.*

Daß dieselben Regeln für den gesamten Bereich hagiographischer Tradition schlechthin gelten, belegt wiederum eine bereits von Babut in den Martinsschriften des Sulpicius Severus nachgewiesene Dublette, bei der ebenfalls lediglich die Krankheit und der Ort des Geschehens vertauscht sind[219]. Eine Gegenüberstellung zeigt dies auch hier am besten.

Dial. II (III), 2,2ff.	V. Martini, c. 16,2ff.
. . . res in Carnutina gesta est civitate. Paterfamilias quidam duodecennem filiam ab utero mutam . . . coepit offerre, poscens, ut linguam ligatam meritis suis . . . solveret . . .	*Treveris puella quaedam dira paralysis aegritudine tenebatur . . .*
	. . . pater . . . cucurrit exanimis pro filia rogaturus . . .
	. . . rogo, ut eam adeas . . . confido . . . per te reddenda sit sanitati . . .

216 Mc. 14,47; Mt. 26,51; Lc. 22,50; Jo. 18,10; vgl. BULTMANN, Synopt. Trad., S. 338ff.; DERS., Erforschung, S. 22, dort weitere Beispiele.

217 BULTMANN, Synopt. Trad., S. 338; DERS., Erforschung, S. 22f.

218 Vgl. BULTMANN, Synopt. Trad., S. 227f.; 242. Echte Dubletten liegen u.a. auch vor Mt. 9,32ff. = 12,22ff.; 9,27ff. = 20,29ff.; vgl. dazu K. L. SCHMIDT, S. 192; BULTMANN, Synopt. Trad., S. 226ff. mit weiteren Beispielen; SUHL, S. 38f.

219 Sulp. Sev., Dial. II (III), 2,3ff.; V. Martini, c. 16.

ille . . . imparem se esse tantae moli . . . fatebatur . . . illi pias preces una cum patre iungentes orare . . . ut sperata praestaret . . . nec cunctatus ultra . . . iubet circumstantis populi multitudinem submoveri . . .
episcopis tantum et puellae patre adsistentibus
in orationem suo illo more prosternitur
. . . pusillum olei cum exorcismi praefatione benedicit . . . in os pueuae sanctificatum liquorem . . . infudit . . .
. . . cum et linguam illius digitis teneret . . .
. . . mox illa respondit . . .
---

ille refugit dicens, hoc suae non esse virtutis . . . perstare vehementius flens pater et orare ut exanimem visitaret . . . a circumstantibus episcopis ire conpulsus . . .
ingens turba pro foribus expectabat . . .
(. . . multis aliis praesentibus episcopis . . .)
. . . primum, quae erant illius familiaria
. . . arma, solo prostratus oravit . . .
. . . dari sibi oleum postulat, quod cum benedixisset, in os puellae vim sancti liquoris infundit
statimque vox reddita est.
Tunc paulatim singula . . . coeperunt membra vivescere . . .

Dem aufmerksamen Leser kann nicht entgehen, daß es sich bei dem gelähmten Mädchen aus Trier ursprünglich ebenfalls um eine Stumme handelte. Nach der Darstellung des Verfassers träufelt ihr der heilige Martin ebenso wie dem Mädchen aus Chartres geweihtes Öl auf die Zunge, worauf sie ihre Stimme wiedererhält! Der Schlußsatz, in dem von der allmählichen Wiederbelebung aller übrigen Glieder die Rede ist, erweist sich deutlich als späterer Zusatz, den die Redaktion dieser Wunderheilung, in der eine Gelähmte gesund wurde, erforderte. Im übrigen stimmen alle Einzelheiten bis auf den Ort überein: Hier wie dort wird die Schwere der Krankheit betont, sind Bischöfe und Volk anwesend, als der Vater seine Bitte vorträgt, weist der Heilige das Ansinnen zunächst zurück, hier wie dort läßt er sich schließlich durch die gemeinsamen Vorstellungen von Vater und Bischöfen bewegen, die Kranke aufzusuchen, kniet er, wie er es bei Vorgängen dieser Art zu tun pflegt, zum Gebet nieder, weiht er das Öl, bevor er es *in os puellae . . . infundit.* Alle diese Züge würden freilich nicht mehr als eine sehr weitgehende Typisierung verraten, wenn nicht im Falle der Trierer Heilung der Schluß noch die ursprüngliche Fassung erkennen ließe, die der Version von Chartres genau entspricht. Glücklicherweise unterblieb eine Überarbeitung, die alle Spuren des hagiographischen Archetyps beseitigt hätte.

Besonders bemerkenswert ist dabei, daß die Variante aus den Dialogen offensichtlich der ursprünglichen Form dieser Erzählung und damit dem eigentlichen Ereignis näher steht als die vermutlich noch zu Lebzeiten Martins – jedenfalls erheblich früher – hergestellte Version der Vita, welche durch Austausch der Krankheit als spätere Fassung erkennbar ist. Dafür mag hier der ursprüngliche Schauplatz der Handlung erhalten geblieben sein, denn das Ereignis könnte gut mit der Trierer Bischofssynode in Zusammenhang gebracht werden, zumal diese ebenfalls im III. Dialog von Sulpicius erwähnt wird. Die Nennung von Augenzeugen kann im übrigen bei Erzählungen dieser Art den Aussagewert nicht erhöhen, sie bezeugt im

Gegenteil eher, daß schon Zeitgenossen den Wahrheitsgehalt dieser Geschichte bezweifelten[220].

Der Prozeß einer fortschreitenden hagiologischen Stilisierung, der durch Vergleich von Parallelüberlieferungen bei den Evangelienperikopen so eindeutig zutage tritt, läßt sich in den Heiligenviten kaum je sicher nachweisen, wenn diese, wie es häufig der Fall ist, nur in einer Fassung vorliegen. Demgegenüber bietet jedoch die Vita Severini ausnehmend günstige Voraussetzungen, weil sie aufgrund des relativ wenig verformten Zustandes des dem Autor übermittelten Traditionsgutes die verschiedenen Schichten und Phasen der hagiologischen Verfremdung des historischen Stoffes noch vergleichsweise gut erkennen läßt. Es nimmt daher nicht wunder, wenn wir in der dreißig Jahre nach dem Tode ihres Helden verfaßten Lebensbeschreibung Motivvarianten antreffen, die jeweils auf dasselbe historische Ereignis zurückgehen.

So ist es bereits Noll aufgefallen, daß die beiden Reliquienauffindungen in der Vita Severini sich auffallend nahestehen[221]. Eine Gegenüberstellung der entsprechenden Partien zeigt am deutlichsten, wie weit jeweils die Übereinstimmungen gehen:

c. 9	I	c. 23
. . . praecepit transvadare Danuvium, ut hominem . . . quaereret . . .		*. . . scafam sibi iubet . . . praeparari et mirantibus ait: ›. . . sanctuariis . . . nos oportet occurrere‹ . . . transmeato Danuvio*
(. . . congregavit sanctuaria . . .)		
miratus invenit. . . . ab eodem homine . . . interrogatus audivit		*inveniunt hominem eos precibus postulantem,*
. . . possum invenire hominem, qui me ad virum Dei cuius ubique fama diffunditur . . . perducat?		*ut ad servum Dei . . . fama vulgante . . . duceretur . . .*
Diu est enim, quod . . . quorum reliquias fero, suppliciter interpello . . . nuntius hominis Dei . . .		*olim . . . suppliciter . . . reliquias optulit multis apud se servatas temporibus*
debito . . . reliquias honore suscipiens in basilica . . .		*Quas (reliquias) Dei servus debita veueratione suscipiens basilicam . . .*
(. . . ut vir Dei praedixerat . . .)		*sicut praedixerat . . .*
collocavit officio sacerdotum.		*sacravit officio sacerdotum*

220 Zur Bedeutung der Zeugenangabe in der Hagiographie s. DELEHAYE, St. Martin, S. 78; GÜNTER, Christl. Legende, S. 175ff.; DERS., Hagiographie, S. 68; LUCIUS, S. 346f.; AIGRAIN, S. 182; 195; 201; WALTER, S. 305; BOLTON, S. 110; SÖDER, S. 211f. Auffälligerweise nennt Eugippius gerade bei den unwahrscheinlichsten Wundern, V. S., c. 11,2f. und 16,6, Zeugen.

221 NOLL, Eugippius, S. 135; vgl. WINTER II, S. 285. Zum Aufkommen des Reliquienkultes vgl. auch BEISSEL, S. 17ff.; LUCIUS, S. 132ff.; 191.

Beide Erzählungen entsprechen sich nicht nur in zahlreichen Einzelheiten des Handlungsablaufs, sondern weisen auch in den Formulierungen auffällige Übereinstimmungen auf. Beide Vorkommnisse sind in Favianis bzw. auf dem gegenüberliegenden Donauufer, wo sich der rugische Markt befindet, zu lokalisieren, Severinus hat jeweils eine göttliche Erleuchtung, beide Male trägt ein Fremder die seit langem gesuchten Reliquien bei sich und wünscht zu dem Mann Gottes geführt zu werden. Severinus übernimmt jeweils »mit schuldiger Ehrerbietung« die heiligen Gebeine und übergibt sie einer Kirche zur Weihe des Gottesdienstes[222]. Außer geringfügigen Abweichungen – so sendet Severinus in einem Fall einen Beauftragten über die Donau – sind nur die Namen der Patrone, um deren Gebeine es sich jeweils handelt, vertauscht.

Die durch diese Beobachtungen genährte Vermutung, es könne sich hier um spätere Verformung des ursprünglichen Erzählguts handeln, werden nun durch Unstimmigkeiten gestützt, die in beiden Erzählungen auch von der Struktur her eine spätere Umformung der Überlieferung noch deutlich erkennen lassen. In c. 9,3 ist der Anschluß des Relativums *qui . . . suscipiens collocavit* unklar, was schon Mommsen bemerkte[223]. Mit dem *qui* kann nur Severinus gemeint sein, doch ist das Subjekt des vorhergehenden Satzes *nuntius*. Die mißverständliche Überlieferung ist dadurch gesichert, daß beide Klassen mit Ausnahme der Handschrift M übereinstimmend diese Lesart bringen, bei M kann es sich daher nur um eine spätere Interpolation handeln, die den falschen Bezug beseitigen und die Unebenheit glätten sollte. Auch die stilistisch ungeschickte Wiederholung von *reliquias sanctorum . . . suscipiens* verrät eine »Interpretation«, die wohl schon in die mündliche Tradition Eingang fand. Die crux ist demnach vermutlich auf den Archetyp zurückzuführen und läßt sich am besten durch die Annahme erklären, daß der Bote schon in die mündliche Fassung der in c. 9 fixierten Überlieferung eingefügt war. Offenbar schwebte dem Berichterstatter aber noch eine Version vor, bei der Severinus ebenso wie in c. 23 die Reliquien selbst übernahm.

In der Tat müssen mehrere Berichte derartiger Reliquienauffindungen im Umkreis des Eugippius erzählt worden sein, denn er selbst äußert am Schluß dieser Episode, Severinus habe die Reliquien vieler Heiliger an diesem Ort gesammelt, diese jedoch immer nur nach vorhergehender Offenbarung anerkannt[224]. Der apologetische Sinn dieser Wendung ist nicht zu übersehen: Offenbar war sogar in der engeren Umgebung des Severinus die Frage nach der Echtheit der Reliquien aufgeworfen worden.

Wir müssen daher mit der Übertragung eines Reliquienauffindungswunders von einem Ort auf den andern rechnen. Dies liegt um so näher, als es sich in beiden Fällen, bei Favianis ebenso wie bei Boiotro-Batavis, um Klosterkirchen handelte, die

222 Severinus hat die Kirche sicher nicht selbst geweiht, da er das Ordinationsrecht nicht besaß, s. auch AIGN II, S. 23, vgl. unten Anm. IV, 31.

223 MOMMSEN, Eugippiana I, S. 466 (= 532f.).

224 V. S., c. 9,3: *. . . quo loco martyrum congregavit sanctuaria plurimorum, quae tamen praeeunte semper revelatione promeruit . . .*

Severinus selbst erbaut hatte. Die Verwechslung der Örtlichkeiten erklärt auch die verschiedene Zuweisung der Reliquien, da zu den entsprechenden Kirchen jeweils ihre Patrone treten.

Noch offensichtlicher als in c. 9 sind die inneren Widersprüche in c. 23. Hier treten deutlich spätere Überschichtungen des alten Erzählkerns zutage. Die Reliquienauffindung von c. 23 steht zunächst unverkennbar in Beziehung zu dem Bericht des vorhergehenden c. 22, wo die Priester für die neuerbaute Basilika von Boiotro, offensichtlich eine Johanneskirche, Reliquien suchen. Severinus lehnt die Bitte um Urlaub zwecks Beschaffung der *sanctuaria* mit der Begründung ab, diese Gebäude müßten ohnehin sehr bald aufgegeben werden. Mit dem gleichen Argument weigert er sich, den Bürgern von Batavis eine Handelserlaubnis bei den Rugiern zu erwirken.

Neben diese doppelt untermauerte Begründung seines abschlägigen Bescheids tritt nun aber eine zweite: »Die Geistlichen sollten sich wegen der Reliquien nicht bemühen, weil ihnen der Segen des heiligen Johannes ohne ihr Zutun von selbst überbracht werden würde.« Unbestreitbar widerspricht diese Argumentation der ersten, ja sie hebt diese geradezu auf. Während der Hinweis auf die Evakuierung jede weitere Bemühung um die Versorgung der Kirche mit Reliquien für sinnlos erklärt, stellt die Voraussage, der heilige Johannes werde selbst dem Wunsch der Priester Gehör schenken, die Verbindung zum folgenden Kapitel her, das mit dem *sicut praedixerat ultronea benedictione collata* eben die Erfüllung dieser Weissagung ausdrückt und damit einen noch relativ gesicherten Friedenszustand voraussetzt, der in keiner Weise mit der in der anderen Mitteilung des Severinus angekündigten Aufgabe der fraglichen Orte zu vereinen ist[225].

Dies spräche dafür, daß die Reliquienauffindung in c. 23 ein sekundäres Element darstellt, das hier ursprünglich nicht hingehörte. Darüber hinaus stellt sich bei näherer Betrachtung aber auch der Hinweis auf die bevorstehende Räumung von Boiotro-Batavis in c. 22 als Anachronismus heraus, zumal die Aufgabe der oberhalb gelegenen Donauorte, auf die Severinus hier anspielt, erst später erfolgt und zu Beginn des c. 27 geschildert wird[226]. Am Schluß des c. 22 ist auch nicht, wie nach den zuvor

225 V. S., c. 22,1: . . . *ingerentibus ergo se presbyteris, ut mitterentur ad sanctuaria deferenda, haec b. Severinus monita proferebat:* ›. . . *haec . . . aedificia prae ceteris relinquenda sunt*, vgl. c. 27,2: . . . *vir dei . . .* ›*mecum . . . ad oppidum Lauriacum congregati descendite*‹ . . . *Batavinis . . . dubitantibus adiecit:* ›. . . *nunc pariter descendamus*‹; dagegen c. 22,1: *ideo pro reliquiis sanctorum nullum laborem debere suscipere, quia et ultro eis s. Johannis benedictio deferretur;* vgl. c. 23,2: . . . *reliquias . . . dei servus debita veneratione suscipiens in basilicam s. Johannis, sicut praedixerat, ultronea benedictione collatas sacravit officio sacerdotum.* Schon AIGN, II, S. 59 hält es für unwahrscheinlich, daß die Johannesreliquien für Boiotro in Favianis empfangen worden seien, verkennt jedoch II, S. 33 ebenso wie PFIFFIG, S. 111 den Zusammenhang zwischen den Kapiteln 22 und 23.

226 V. S., c. 22,2: . . . *tempus . . . huius oppidi appropinquavit, ut desertum sicut cetera superiora castella cultore destituto remaneat . . .* Von der Räumung des oberhalb von Batavis-Boiotro gelegenen Kastell Quintanis hören wir jedoch erst in c. 27,1: *Eodem tempore mansores oppidi Quintanensis . . . sedes proprias relinquentes in Batavis oppidum migraverunt* . . . Batavis wird zu diesem Zeitpunkt noch immer erfolgreich verteidigt.

erwähnten Prophezeiungen des Severinus eigentlich zu erwarten wäre, vom Untergang der Orte an der Innmündung die Rede, sondern lediglich von dem Überfall des Hunimund, der die Existenz der genannten Siedlungen noch nicht in Frage stellt. Wir müssen demnach bei der Überlieferung der in c. 22 und 23 berichteten Ereignisse mit einer doppelten Kontamination verschiedener Erzählstoffe rechnen, deren Deutung uns in anderem Zusammenhang unten noch beschäftigen wird[227]. In jedem Falle aber untermauern die Unstimmigkeiten auch in der Überlieferung von dem angeblichen Translationswunder in Boiotro unsere aus anderen Indizien bereits abgeleitete Folgerung, daß es sich bei beiden Reliquienauffindungen nur um eine Dublette handeln kann.

Nachdem sich so die Erzählung von der Überführung der Johannesreliquien als Variante zu dem Bericht von der Auffindung der Reliquien des Gervasius und Protasius herausgestellt hat, sind wir darauf vorbereitet, auf weitere Parallelen zu stoßen, die sich ähnlich erklären lassen. So kommt die Heilung der Bäuerin aus Juvavum der des rugischen Jünglings nicht nur in ihrem Ablauf, sondern auch in den Formulierungen näher, als daß sich dies noch mit der normalen Typisierung von Wunderheilungen erklären ließe. Eine Gegenüberstellung verdeutlicht dies wiederum am besten:

c. 14	c. 33
. . . quandam mulierem	*. . . filium suum adolescentem*
diutino langore vexatam	*diuturno langore vexatum*
. . . seminecem	*(. . . qui semivivus allatus fuerat. . .)*
exequiis iam paratis . . .	*cui iam parabat exequias . . .*
ante ostium cellulae sancti viri	*pedibus eius proiecit*
. . . deposuere	
. . . voces funereas quodam fidei clamore	*et lacrimans*
presserunt . . .	
. . . ›credimus‹, inquiunt,	*›credo‹, inquit . . .*
›quod, si oraveris, revivescet‹.	*›te filio meo velocem impetrare divinitus*
	sanitatem‹
tunc . . . in oratione prostratus est . . .	*tunc data oratione*
et muliere protinus assurgente . . .	*statim incolumis surrexit*
. . . sanitate percepta opus agrale die	*. . . perfecta . . . sospitate protinus*
tertio . . . coepit . . . exercere.	*revertitur.*

Hier wie dort sind Frau oder Jüngling von langer Krankheit gequält, diese wird in beiden Fällen nicht näher bestimmt, beide liegen schon im Sterben, die Angehörigen, die das Leichenbegängnis schon vorbereitet haben, schaffen sie weinend vor das Angesicht des Heiligen und glauben, dessen Fürbitte werde vom Himmel Rettung erwirken, der Heilige gibt sich dem Gebet hin, der bzw. die Kranke erlangt sofort die Gesundheit wieder, erhebt sich und kehrt nach Hause bzw. an die gewohnte Arbeit

227 Vgl. hierzu unten S. 161 ff. Zu Akkumulation und Kontamination verschiedener Legendenstoffe und -motive s. LANZONI, S. 58 ff.; 86 ff.; 105 ff.

zurück. Abgesehen von einer Erweiterung der Erzählung über die Heilung der Frau sind nur die Personen und der Ort der Handlung verschieden. Wie sich zeigt, ist hier ein kaum noch zu überbietendes Maß von Typisierung erreicht, der Heilungsvorgang läuft gewissermaßen nach einem festgelegten Ritual ab, so daß er beliebig übertragbar wird.

Da die Formulierungen in beiden Geschichten wiederholt fast übereinstimmen, könnte man auf einen gemeinsamen Ursprung schließen und den Handlungsablauf beider Geschichten von einem ihnen gemeinsamen Kern ableiten. Dennoch wird man nicht folgern dürfen, daß Person und Schauplatz in einem Falle frei erfunden seien. Wie ich unten zeigen werde, können selbst Wundergeschichten dieses Stadiums fortgeschrittener Typisierung noch überaus wertvolle historische Aussagen ergeben. Wir werden die Existenz der in beiden Erzählungen erwähnten Personen nicht rundweg bestreiten wollen und eher annehmen, daß der Heilungsvorgang des einen Berichts der im andern auftretenden Person substituiert wurde. Möglicherweise ist der Sohn des rugischen Adligen im Grunde kein anderer als der Sohn der rugischen Witwe, dessen Heilung wiederum in allen Einzelheiten ausschließlich aus verschiedenen den Evangelien entnommenen Zügen zusammengesetzt war[228].

Die Übereinstimmung in der Ausdrucksweise der beiden oben erwähnten Dubletten der Reliquienübertragung und der Wunderheilung läßt einen weiteren Schluß zu: Die mündliche Überlieferung hat vielfach auch die Formulierung schon so weitgehend festgelegt, daß diese teilweise unverändert in den Text des Eugippius überging. Dies tritt auch an anderen Stellen zutage. So erwähnt Eugippius zweimal das jenseits des Inn bei Batavis gelegene Klösterlein von Boiotro, jeweils in nahe verwandten Wendungen, jedoch mit unterschiedlicher Ortsangabe, so daß Zweifel aufkommen könnten, ob nicht auch in Batavis ein Kloster existiert habe:[229]

c. 19	c. 22
Batavis appellatur oppidum inter utraque flumina, Henum videlicet atque Danuvium, constitutum, ubi beatus Severinus cellulam paucis monachis ... fundaverat ...	*Basilicae extra muros oppidi Batavini in loco nomine Boiotro trans Henum fluvium constitutae, ubi cellulam paucis monachis ipse construxerat ...*

Wenn auch nicht auszuschließen ist, daß der Autor hier Wendungen wiederholt, die er selbst früher formuliert hatte, so müssen wir doch andererseits – zumal nach dem oben durchgeführten Vergleich der Dubletten einer Reliquienübertragung und eines Heilungswunders – mit Überlieferungsgut rechnen, das bis in die Wortwahl und Ausdrucksweise hinein bereits festgelegt war. Die Verwendung des Partizip Perfekt von *constituere* in jeweils verschiedenem syntaktischen Bezug bei beiden

228 S. oben S. 119.

229 Für NOLL, Eugippius, S. 20 ist dies ein Faktum, da es Eugippius »ausdrücklich und namentlich ... bezeugt«; s. auch BARTON, S. 129.

Erwähnungen der *cellula* von Boiotro läßt sich jedenfalls am besten erklären, wenn wir hier mit einer bis in die Wortfolgen hinein bereits fixierten mündlichen Tradition als »Vorlage« rechnen. Nach allem, was wir inzwischen über das Verhältnis des Eugippius zu dem von ihm wiedergegebenen Stoff wissen, glauben wir uns zu der Frage berechtigt, ob dem Verfasser selbst die Identität der *cellula* von Boiotro mit der in anderm Zusammenhang erwähnten *cellula* bei Batavis noch bewußt war. Die Notiz von dem Klösterchen *in loco Boiotro* macht jedenfalls ganz den Eindruck, als ob Eugippius hier eine Neuigkeit mitteile, nachdem er drei Kapitel zuvor die *cellula* von Batavis bereits erwähnt hatte.

Gleichwohl bleibt zweifelhaft, ob wir in der zweimaligen Erwähnung des Klosters von Boiotro in verwandten Formulierungen eine echte Dublette zu sehen haben. Um eine solche scheint es sich aber in den beiden Berichten von der Heilung eines Leprösen zu handeln, wie am überzeugendsten wiederum eine Gegenüberstellung erkennen läßt:

c. 26	c. 34
. . . leprosus quidam	*Elephantiosus . . . quidam*
— — —	*Teio nomine*
Mediolanensis territorii	*de longinquis regionibus*
ad sanctum Severinum	*sancti Severini*
fama eius invitante	*invitatus virtutibus*
perrexerat	*venit*
hunc sanitatis remedia suppliciter implorantem	*. . . eius se oratione mundari . . .*
. . . indicto ieiunio commendavit . . .	*rogans . . .*
(. . . praecepit, ut . . . in oratione . . .)	*accepto praecepto iubetur deum . . .*
dei gratia operante	*exorare . . .*
mundatus est . . .	*idem leprosus divina opitulatione mundatus,*
cupiens, ut lepram quoque peccatorum sicut carnis effugeret . . .	*dum commutat mores in melius, mutare meruit et colorem,*
monachis . . . praecepit, ut . . . cum eo . . . in oratione continua permanerent . . .	*regis aeterni magnalia tam suis quam plurimorum vocibus longe lateque denuntians.*
tantis . . . remediis praemunitus . . .	— — —
vitae mortalis est compedibus absolutus.	

Im Gegensatz zu den oben behandelten Fällen treten wörtliche Anklänge hier seltener auf, während andererseits eine große Zahl von sachlichen Übereinstimmungen festzustellen ist. Entweder entsprechen sich die Einzelangaben, oder sie ergänzen sich, nirgends schließen sie sich aus. Die Krankheit des einen Heilungsuchenden wird zwar zunächst als Elephantiasis definiert, doch tritt er später ebenfalls als *leprosus* auf, und auch die Symptome sprechen für Lepra[230]. Der eine heißt Teio,

230 S. NOLL, Eugippius, S. 139 zu c. 34.

er stammt »aus weit entfernten Gegenden«, der andere bleibt anonym, doch wird Mailand als sein Herkunftsort angegeben. Beide kommen, vom Ruf des Severinus angezogen, beide bitten, geheilt zu werden. Der eine erlangt die Gesundheit wieder, weil er auch seinen Lebenswandel ändert, nachdem ihm Severinus aufgetragen hatte, Gott ohne Unterlaß anzuflehen, der andere, nachdem er den Mönchen übergeben, und ihm befohlen worden war, zu fasten. In beiden Fällen setzt die körperliche Heilung die seelische voraus, die sich in guten Werken äußert, und es wird deutlich, daß die Befreiung von den Sünden jeweils wichtiger ist als die von äußerlichen Gebrechen[231]. So liegt der Schluß nahe, daß ursprünglich – ähnlich wie bei dem Fall des blinden Bonosus – lediglich von einer Heilung im geistigen Sinn die Rede war und diese erst in der mündlichen Tradition materialisiert und zu einer körperlichen Heilung umgedeutet wurde[232].

Während sich bis dahin die Züge gleichen, tritt bei dem Mailänder noch ein weiterer hinzu; Severinus fordert den Leprakranken auf, Gott zu bitten, ihm das zu gewähren, was für ihn das Beste sei. Dies aber ist, wie sich nach zwei Monaten herausstellt, der Tod. Der Tod aber bringt zugleich Erlösung von den Qualen der Krankheit, d.h. ein logischer Sinn läge in dieser Version der Geschichte nur dann, wenn der Lepröse die Gesundheit nicht wiedererlangt hätte.

Es hat ganz den Anschein, als ob wir hier die Entstehung einer Wundererzählung in ihren einzelnen Phasen noch beispielhaft fassen können: Ein Leprakranker, der Mailänder Teio, erhoffte von Severinus Heilung. Er kam zu ihm nach Norikum und gab sich im Kloster nach dessen Anweisung frommen Übungen hin. Durch seine innere Bekehrung verdiente er sich die Freisprechung von allen Sünden. Schließlich wurde er durch den Tod von seinen Leiden erlöst. Im Laufe der Zeit wurde die Befreiung von den – symbolisch als Krankheit aufgefaßten – Sünden ebenso wie die Erlösung durch den Tod zu einer Heilung von körperlichen Gebrechen, eben der Lepra, umgedeutet, ohne daß dabei die Züge der ursprünglichen das wirkliche Geschehen noch festhaltenden Fassung verschwanden. Zuletzt entstanden aus einem Genesungswunder durch Wiedergabe in verschiedenen Versionen zwei Berichte.

Wenn wir den Prozeß der Entstehung einer Dublette im Falle der Leprösenheilung richtig gedeutet haben, würde sich die hier vorliegende Form deutlich von der der oben analysierten Fälle unterscheiden. Während dort die Variante durch Vertauschung von Personen oder anderen Namensträgern entstanden ist, handelt es sich hier um Auslassungen bzw. Erweiterungen, welche die Veränderung bewirken. Dieses Ergebnis legt die Frage nahe, ob nicht auch das in der Hagiographie relativ seltene Motiv des Kerzenwunders, das in der Vita Severini ebenfalls zweimal auftritt, eine Dublette gezeitigt hat[233]. Tatsächlich lassen auch hier auffällige Parallelen den Schluß auf eine gemeinsame Wurzel zu:

231 S. auch oben S. 132ff.

232 Nach LIEK, Wunder, S. 208ff. soll freilich auch die Lepra mitunter einer Suggestivbehandlung zugänglich sein.

233 Das Kerzenwunder in einer vielleicht auf die Vita Severini zurückgehenden Fassung findet sich auch in der V. s. Alnei presb., AASS Sept. III, S. 808; s. ROBINSON, S. 98. Zur Sitte des Kerzenanzündens vgl. CAPOVILLA, S. 407; GAMBER, S. 153.

c. 11,2ff.	I	c. 13
... castellum, cui erat Cucullis vocabulum ... in quodam loco ...		*... iuxta oppidum, quod Juvao appellatur ...*
... psalterio ex more decurso ad horam sacrificii ... cum multa ... cum eis fixis genibus precaretur		*sollemnitatem vespere reddituri ... sacrificio ... suppleto vir Dei genibus humi fixis orabat attentius ...*
... presbyteros et diaconos ... hortatus est ...		*... in conspectu trium spiritalium qui aderant tunc*
... pars maxima cereorum, quos fideles attulerant, subito est accensa ...		*virorum cereus, quem manu idem sanctus Severinus tenebat, accensus est ...*
... divino declarati examine ... secreta pectoris ... prodiderunt ...		*... claritas ... tantae virtutis occultari non potuit,*
... o ... potentia creatoris cereos animosque flammantis! accensus ... ignis ... refulsit in sensibus ...		*... ad magnam fidem ceteros excellenter accendit.*

Zunächst fällt ins Auge, daß beide Ereignisse zeitlich und auch lokal miteinander in Beziehung zu setzen sind, denn die Ortsangabe »bei Juvavum« dürfte der Aussage *in quodam loco*, nachdem zuvor Cucullis genannt war, nicht widersprechen. Beide Male entzünden sich die Kerzen in der Basilika nach inständigem Gebet des Severinus, während in einem Fall drei *spiritales viri* anwesend sind, im andern sich Presbyter und Diakone direkt beteiligen.

Nun unterscheidet sich freilich das Ereignis in c. 11 ganz wesentlich von dem viel einfacher zu verstehenden Vorfall in c. 13. Während es sich hier nur um eine zum Gottesdienst benötigte Kerze handelt, entzünden sich dort auf einen Schlag alle von den Gläubigen mitgebrachten Kerzen, nicht aber die der Gottesleugner. Diese Variante dürfte am wenigsten Schwierigkeiten bereiten, entspricht doch die Vermehrung von Objekten – hier der Kerzen – zum Zweck der Steigerung des Wunders durchaus bekannten Gesetzen der Legendenbildung[234]. Schwerer wiegt die Rolle der Gottesleugner in c. 11, für die es c. 13 anscheinend keine Parallele gibt. Die *sacrilegi* sind einem gotteslästerlichen Kult ergeben, werden jedoch durch die plötzlich aufflammenden Kerzen der Gläubigen bloßgestellt und schließlich zu Schuldgeständnis, Reue und Bekenntnis des wahren Glaubens veranlaßt.

Bemerkenswerterweise folgt dieser Bekehrungsgeschichte eine längere Erörterung, in der das Wunder symbolisch gedeutet wird: Wie die *visibilis lux* die Kerzen, so hat die *invisibilis lux* die Herzen der Zweifler zum Glauben entflammt. Mit derselben Doppelschichtigkeit von Bild und Sinn in der Antithese *visibilis-invisibilis* stellt auch Augustin das durch Wunder geweckte Gottvertrauen symbolhaft der Finsternis des

234 Zur Verdoppelung bzw. Vermehrung von Personen oder Objekten im fortschreitenden Prozeß der Legenden- und Sagenbildung s. LANZONI, S. 110ff.; vgl. auch BULTMANN, Synopt. Tradition, S. 345f. Instruktive Beispiele bieten auch die verschiedenen Lebensbeschreibungen Ottos von Bamberg, welche die Gültigkeit dieser Gesetze auch für eine viel spätere Zeit bezeugen. So wurden aus einem großen Fisch bei Herbord, c. 21 in der Version Ebos, c. 17 zwei Steinbutte von ungewöhnlicher Größe.

Unglaubens gegenüber[235] und erinnert zugleich daran, wie Johannes die Heilung des Blindgeborenen als Epiphaniewunder deutet, in dem sich Christus als Licht der Welt offenbart[236].

Wie die Bibelkritik festgestellt hat, ist nun nicht nur eine Anzahl der Wunder des NT spiritualistisch zu verstehen, sondern auch damit zu rechnen, daß in der mündlichen Überlieferung ursprünglich symbolisch aufgefaßte Worte oder Gleichnisse durch Konkretisierung als wirkliche Ereignisse dargestellt wurden[237]. So dürfte etwa die Erzählung vom Fischzug Petri bei Lc. 5,1 ff. aus der bildhaften Vorstellung des Begriffs »Menschenfischer« bei Mc. 1,17 abgeleitet worden sein[238]. Ein entsprechendes Beispiel führt Graus aus der Vita des Bischofs Germanus von Auxerre an, wo die Verheißung des 100fachen Lohnes sich in einer einfachen Geschichte konkretisiert hat[239]. Demnach könnte auch bei dem Kerzenwunder von Cucullis sehr wohl die sinnbildliche Ausdeutung des einfachen Kerzenwunders von c. 13, wonach die strahlende Helle der Tugendkraft des Heiligen die übrigen zu besonders starkem Glauben entfacht habe, unter Heranziehung von weiteren Elementen severinischen Überlieferungsgutes eine Variante des Kerzenwunders gezeitigt haben. So konnte aus der symbolisch gedeuteten Entzündung der Kerzen die als reale Wirklichkeit verstandene Erleuchtung Ungläubiger werden.

Wenn dies richtig ist, wären wir dennoch nicht befugt, der Nachricht vom Vollzug heidnischer Riten durch äußerlich christianisierte Landbevölkerung im rätisch-norischen Alpen-Donau-Raum zu dieser Zeit die historische Glaubwürdigkeit abzusprechen. Skepsis wird der Ortsangabe gegenüber angebracht sein, da diese durch die redaktionelle Verbindung von Kerzenwunder und Bekehrung bedingt sein kann und ohnehin bei derartigen Überlieferungen häufig ein sekundäres Element darstellt, wie wir bereits gesehen haben[240]. In der Erzählung von den überführten Gotteslästerern mag es sich um Treibgut der Severinüberlieferung handeln, das sich hier wie anderswo an einen fremden Erzählkern angelagert hat. Auf solche Traditionselemente, die an sich durchaus historische Reminiszenzen enthalten können, stoßen wir wohl auch in der Mitteilung von der Flucht des Primenius nach Ufernorikum, die wegen der Einführung des Primenius als Gesprächspartner erforderlich wurde,

235 Augustin, Ep. CXXX, 5; De doctr. Christ. I, 4,4; s. auch Greg. M. Dial. III, 17; vgl. II, 35; IV, 6f.; 41; vgl. dazu BOLTON, S. 210f.; BALDERMANN, Diss., S. 61; SOMMERLAD, S. 8; VAN UYTFANGHE, Bible, S. 348f.

236 Jo. 9,1ff.; insb. 5 und 39: . . . *quamdiu in mundo sum, lux u n mundi . . . ut, qui non vident, videant . . .*; vgl. 8,12: . . . *ego sum lux mundi; qui sequiturme, non ambulabit in tenebris, sed habebit lucem vitae . . .*; vgl. KELLER, S. 154ff.; dazu FONTAINE, Sulpice, S. 203, der auch bei der Heilung der Augenkrankheit des Paulinus eine entsprechende Erklärung in Erwägung zieht.

237 KELLER, S. 142ff.; 165; 262f.; BULTMANN, Synopt. Trad., S. 58ff.; DERS., Erforschung, S. 31; 246; vgl. auch LANZONI, S. 48f.; GRAUS, Volk, S. 84 mit den dort gegebenen Hinweisen.

238 BULTMANN, Synopt. Trad., S. 232; 246; DIBELIUS, S. 110.

239 GRAUS, Volk, S. 124.

240 Vgl. oben Anm. 216.

als Eugippius das Fehlen von Nachrichten über die profane Vergangenheit des Severinus begründen wollte[241]. Auch die Nachricht von dem Erdbeben in Comagenis könnte ein derartiger Rest alter Überlieferungen sein[242]. Zu erinnern wäre auch an die Häufung heterogener Bestandteile in den cc. 22 und 23[243].

Wenn nun gerade die Erzählung vom Kerzenwunder in Cucullis, deren Fragwürdigkeit so offenkundig ist, durch die Nennung eines Zeugen als zuverlässig erwiesen werden soll, kann dies unsere Bedenken nur verstärken. Zunächst bleibt festzuhalten, daß der hier genannte Marcianus nur als Gewährsmann für die gotteslästerlichen Riten in Cucullis, nicht aber für das Kerzenwunder selbst in Anspruch genommen wird. Im übrigen dürfte die Zeugenangabe auch hier keine andere Funktion haben als die den Autor von einer ihm offenbar selbst etwas problematischen Verantwortung zu entlasten[244].

Wenn wir anschließend das Fazit aus der Untersuchung der in der Vita Severini anzutreffenden Motivvarianten ziehen, kann kaum übersehen werden, daß insbesondere diejenigen Wundergeschichten ins Zwielicht geraten sind, die in den Bereich der magischen und der Heilungswunder gehören. Immerhin machen diese Erzählungen nur den kleineren und keineswegs den für Severinus besonders charakteristischen Teil seiner Heiligkeit und Gottbegnadung aus. Diese Wundererzählungen, die den Prozeß der fortgeschrittenen Typisierung am deutlichsten erkennen lassen, dürften den Heiligen als solchen kaum geschaffen haben, sie setzen ihn vielmehr bereits voraus.

Daher ist an diesem Punkt die Frage gerechtfertigt, ob Severinus den Ruf der Heiligkeit nicht vielmehr aufgrund seiner in der Vita immer wieder hervortretenden vorausschauenden Umsicht, seines Einflusses auf die Barbarenfürsten und seiner segensreichen Tätigkeit zum Wohle der Provinzialen erworben hat. Tatsächlich findet die Legendenkritik in dem Hauptblock der Erzählungen des Eugippius, in denen Severinus als *vir propheticus*, als mutiger Bekenner vor den gefürchteten Germanenfürsten und als Retter der norischen Bevölkerung in der Not dargestellt wird, viel weniger Anhaltspunkte[245]. Vermutlich standen einer allzu weitgehenden Umformung dieser historischen Bestandteile deshalb erhebliche Schwierigkeiten im Wege, weil hier eine größere Zahl von unmittelbaren und noch lebenden Zeugen der Ereignisse immer wieder korrigierend eingreifen konnte. Immerhin hat die hagiologische Perspektive – wie nicht anders zu erwarten – auch bei der Überlieferung dieser Berichte zu Verzerrungen und vor allem Umdeutungen der historischen Wirklichkeit geführt. Es wird daher angebracht sein, mit den bereits gewonnenen Erfahrungen auch an dieses Erzählgut heranzugehen und es auf innere Widersprüche hin zu überprüfen, bevor wir den Versuch wagen, von hier aus zum eigentlichen historischen Faktum vorzustoßen[246].

241 S. oben S. 62ff.
242 S. oben S. 122, unten S. 156f. und Anm. III, 150.
243 S. oben S. 148f.; unten S. 161f.
244 S. oben S. 146 und Anm. 220.
245 S. oben S. 84ff.
246 Vgl. dazu auch DIESNER, S. 1169 (=162).

4.

Historisches Geschehen im hagiologischen Kausalbezug

Eines der hagiologischen Leitmotive, das die historische Berichterstattung an vielen Stellen nicht unwesentlich beeinflußt hat, ist, wie wir oben bereits gezeigt haben, das der Wirksamkeit der *arma caelestia*, der »Waffen« des Gebetes, des Fastens, der guten Werke, welche die Hilfe Gottes herbeirufen[247]. Eugippius spricht diesen Gedanken bereits ganz zu Anfang im Rahmen des Berichts von der Räumung der Stadt Comagenis durch die germanische Garnison aus[248]. Nahe der pannonischen Grenze lag hier eine vermutlich suebische Foederatentruppe[249], die sich bei den römischen Bürgern keiner großen Beliebtheit erfreute, da ihre ursprüngliche Schutzfunktion sich im Laufe der Zeit offenbar in eine drückende Herrschaft verwandelt hatte. Eines Tages trifft nun, wie Eugippius mitteilt, die Nachricht ein, die in einer Entfernung von ca. 50 km am Ostrand des Wiener Waldes liegende Nachbarstadt Asturis sei von Barbaren verwüstet worden. Bald darauf werden die Einwohner von Comagenis auf wunderbare Weise von ihren Bedrückern befreit. Gewarnt durch das Schicksal der Nachbarstadt, das der heilige Severin vorausgesagt hat, gehorchen sie diesem und geben sich drei Tage lang in der Kirche frommen Übungen hin. Daraufhin sendet nun Gott nach des Eugippius Darstellung ein Erdbeben, welches die Germanen in so panische Furcht versetzt, daß sie Hals über Kopf aus der Stadt stürzen.

Diese Flucht der Germanen aus einer von einem Erdbeben heimgesuchten Stadt ist an sich nicht unglaubwürdig, wenn wir bedenken, wie unsicher und unwohl sich die Germanen der Völkerwanderungszeit in Städten fühlten[250], und wie darüber hinaus ein für sie so ungewohntes und unheimliches Naturereignis auf sie wirken mußte. Auch kommen gerade in der Alpenrandzone tektonische Beben äußerst häufig vor, wie denn auch für das Jahr 455/6 ein schweres Erdbeben belegt ist, welches die Stadt Sabaria in Oberpannonien zerstörte[251].

Der hagiologische Kausalbezug in der Verwendung des Motivs der *arma caelestia* ebenso wie die merkwürdige Übereinstimmung des von Eugippius geschilderten Vorgangs mit den Ereignissen in Konstantinopel, von denen wir oben berichteten[252], muß nun aber Zweifel bezüglich der Historizität der Darstellung der Vita Severini wecken.

Der Verdacht, daß wir es hier mit sekundären Bestandteilen der Überlieferung zu tun haben, erhält bei eingehenderer Betrachtung neue Nahrung, da Eugippius unbewußt noch eine zweite Ursache für die Furcht der Foederaten erkennen läßt:

247 Zur Vorstellung von der Wirkung der *arma caelestia* vgl. oben S. 122ff. mit Anm. 152; dazu Mochi Onory, I, S. 565f.

248 V. S., c. 2.

249 Lotter, Donausueben, S. 289f.

250 Vgl. Ammianus Marcellinus XVI, 2.

251 Fast. Vindob. pr. a. 455, S. 304: *eversa est Sabaria a terrae motu VII id. sept. die Veneris.* Der angegebene Wochentag paßt in das Jahr 456, dessen Ereignisse anschließend berichtet werden; vgl. dazu Bóna, Eugippius, S. 281.

252 S. oben S. 136f.; vgl. Lotter, Severinus, S. 313.

Sie glauben, von einer feindlichen Übermacht umzingelt zu sein[253]. Diese Begründung ist schon deshalb recht plausibel, weil die Nachbarstadt Asturis, wie Eugippius verlauten läßt, eben erst von Barbaren heimgesucht worden war. Zudem gewinnt sie gegenüber der hagiologischen Kausalverknüpfung mit dem von Gott gesandten Erdbeben auch deshalb an Gewicht, weil sie tendenzneutral ist. Daher erscheint die Folgerung nicht abwegig, daß die hagiologische Kausalkette, die Bußübungen, Erdbeben und Flucht verbindet, verschiedene Ereignisse erst nachträglich synchronisierte.

Wir würden einen recht unwahrscheinlichen Zufall voraussetzen, wenn wir annähmen, zwei so verschiedene Ursachen, deren jede ausreichte, die Furcht der germanischen Besatzung zu erklären, seien im gleichen Augenblick aufgetreten. Da in zweifelhaften Fällen bei hagiologischen Kausalbezügen grundsätzlich mit sekundären Konstruktionen zu rechnen ist, werden wir bei dem von Eugippius geschilderten Ereignis die Ursache der Flucht eher in der Furcht vor der feindlichen Übermacht suchen.

Dennoch wäre es sicher nicht richtig, die Erzählung von der durch ein Erdbeben verursachten Furcht der Garnisonstruppen von vornherein in das Reich der Fabel zu verweisen. Der Vorgang besitzt eine gewisse innere Wahrscheinlichkeit und ist an sich nicht als so typisch anzusehen, daß wir ein historisches Ereignis, das sich möglicherweise auch während einer Anwesenheit des Severinus an dem genannten Ort abgespielt haben könnte, ausschließen könnten[254]. Es wäre auch keineswegs abwegig, in dem Erdbeben von Comagenis eben jenes wiederzuerkennen, das um 455/56 Sabaria-Steinamanger vernichtet hat. In der mündlichen Überlieferung eines halben Jahrhunderts, das bis zur schriftlichen Fixierung der Vorgänge durch Severinus verging, pflegte die Klostergemeinde vor allem, wenn nicht ausschließlich solche Erinnerungen, die sich auf Severinus bezogen oder beziehen ließen. Hier konnte es leicht geschehen, daß beide Ereignisse, das Erdbeben von 455/6 und die Flucht der germanischen Besatzung aus Comagenis vor übermächtigen Feinden um 467 nicht mehr getrennt wurden, zumal wenn sich hagiographische Assoziationen einstellten und dadurch ein hagiologischer Kausalnexus zustande kam. Der Angelpunkt, von dem aus beide Vorgänge einander zugeordnet wurden, hätte in beiden Fällen die von der römischen Bevölkerung in Comagenis beobachtete Angst der germanischen Bedrücker sein können, denen einmal ein ungewohntes Naturereignis, ein andermal übermächtige Feinde Furcht einflößten, eine Furcht, die als ein bei den sonst so furchtlosen fremden Kriegern ungewohnter Zustand sicher genau registriert und am ehesten auf göttlichen Eingriff und Fürsprache von Heiligen zurückgeführt wurde[255].

253 V. S., c. 2,2: . . . *conciti diffugerunt aestimantes se vicinorum hostium obsidione vallatos* . . .

254 Erdbeben als Strafe oder Warnung Gottes treten freilich nicht selten in legendären Berichten auf, s. oben S. 136.

255 Zur Konzentration und zeitlichen Verkürzung von Legendenberichten s. LANZONI, S. 86ff.; 105ff.; 112ff.; K. KOCH, S. 192; THEISSEN, S. 176ff. Bei dem hier beschriebenen Vorkommnis des Erdbebens von Comagenis könnte es sich um Reste alten Erzählguts aus der

Dem Leitgedanken des helfenden Eingriffs der Gottheit steht das Motiv göttlicher Strafe gegenüber, das wir schon im Eingang der Vita fassen, wo der Ungehorsam der trotzigen und ungläubigen Bewohner von Asturis eine schnelle Sühne findet[256]. Während hier Widersetzlichkeit und Strafe sozusagen noch von Natur aus miteinander verknüpft sind, da schon die Aufforderung zur Buße mit dem Hinweis auf die drohende Gefahr und die vorauszusehende Heimsuchung durch die Feinde verbunden ist, entsteht in andern Fällen ein Strafwunder offensichtlich wieder nur durch die nachträgliche Synchronisierung zweier ursprünglich getrennter Ereignisse. Wir sahen bereits, daß auch Krankenheilungen vielfach erst deshalb als Wunder aufgefaßt werden können, weil die Genesung dem vom Heiligen zelebrierten Ritual unmittelbar auf dem Fuße folgt[257].

Am deutlichsten beweist die Erzählung von der Strafe der Königin Giso, wie weit wir bei der zeitlichen Verbindung von der Tat, die Sühne heischt, und dem Ereignis, das als solche gedeutet wird, mit sekundären Konstruktionen rechnen müssen. Nachdem die Rugierkönigin die Forderung des Severinus, widerrechtlich versklavten Römern die Freiheit zurückzugeben, mit schroffen Worten abgelehnt hat, folgt auf das Gebet des Heiligen hin noch am selben Tage – Eugippius betont dies wiederholt[258] – die Strafe: Zwei zu Zwangsarbeit verurteilte Goldschmiede bemächtigen sich, wie wir bereits hörten, des kleinen Sohnes der Rugierin. Diese entläßt daraufhin, aufs höchste erschrocken über die sich so sichtbar manifestierende Macht des Heiligen, nicht nur die eingekerkerten Künstler, sondern auch die gefangenen Römer.

Im Anschluß an diese Erzählung reflektiert nun Eugippius über den Vorgang und stellt fest, Gott schiebe mitunter die Erfüllung der Wünsche Bittender auf, um, wenn Glaube, Hoffnung und Liebe zugenommen habe, mehr zu gewähren, als erbeten wurde. Unmißverständlich bezieht er sich dabei auf den geschilderten Vorfall: Die Königin, die freie Menschen der Knechtschaft unterwerfen will, wird durch Gottes Eingreifen gezwungen, nicht nur diese, sondern auch die schon lange versklavten Goldschmiede freizulassen[259].

Zeit vor 461 handeln, die in den Bericht des Eugippius über spätere Ereignisse eingegangen sind. Auch die Nachricht von der Ankunft des Severinus bald nach dem Tode Attilas scheint Treibgut alter Severintradition zu sein, s. dazu unten S. 241 ff. Dies wären freilich die einzigen Überbleibsel alter Überlieferungen, die in die Zeit vor der conversio des Severinus zurückreichen. Zu der Kritik von PRINZ, Vita Severini, S. 531 ff., die diesen Punkt berührt, vgl. LOTTER, Inlustrissimus, S. 202 ff.

256 Vgl. oben S. 104.

257 S. oben S. 96 und Anm. 37; S. 111 f. und Anm. 108; vgl. DIESNER, S. 1169 (= 162 f.).

258 V. S., c. 8,3: ... *velox itaque secuta correptio prostravit animos arrogantis ... eodem die, quo regina servum dei contempserat* ... 4 ... *Romanos, quos eodem die tulerat, pro quibus et rogantem contempserat, retransmisit* ...; vgl. auch oben S. 111; 126.

259 l. c. 5: ... *qui ob hoc interdum differt vota poscentium, ut fide, spe et caritate crescente, dum minora petitur, maiora concedat. id namque egit* ..., *ut, dum liberos saeva mulier subicit servituti, servientes cogeretur reddere libertati.*

Dieses Räsonnement, das ohne Zweifel eine verspätete Erhörung des Gebets rechtfertigen soll, erscheint nun gegenüber der zweimaligen Behauptung, der göttliche Eingriff sei noch am gleichen Tage erfolgt, ganz unverständlich. Der Widerspruch, der in der Begründung des Verzugs der Strafe und der Behauptung, sie hätte nicht einen Tag auf sich warten lassen, liegt, läßt sich nicht anders erklären, als daß wir hier noch die Argumentation einer früheren Überlieferungsschicht fassen, in welcher der hagiologische Kausalnexus zwischen der Handlungsweise der Giso und der verdienten Vergeltung noch als zweifelhaft galt und seinerseits einer besonderen Begründung bedurfte. Offensichtlich erfolgte die Freilassung der Goldschmiede zu einem weit späteren Zeitpunkt als der Zusammenstoß mit dem Heiligen. Erst nachträglich hat dann die mündliche Überlieferung die Vorgänge in einen unmittelbaren zeitlichen Zusammenhang gebracht, um der kausalen Verknüpfung von Vergehen, Gebet des Heiligen und Eingreifen des Himmels stärkere Beweiskraft zu verleihen. Dabei blieb unberücksichtigt, daß die Argumentation, welche die Verzögerung des himmlischen Strafgerichts hagiologisch begründete, nunmehr überflüssig geworden war.

Auch hier hat vermutlich ein zwei verschiedenen Ereignissen gemeinsamer Zug zu deren Vermischung, zur Synchronisierung und Herstellung einer hagiologischen Kausalkette geführt: Das grausame Verhalten der Königin Giso gegenüber Gefangenen. Der ungeglättete Zustand des Textes, welcher frühere Stadien der Überlieferung noch deutlich erkennen läßt, ermöglicht uns auch hier Rückschlüsse auf die Entstehung der von Eugippius fixierten Fassung der Erzählung.

Dieses Ereignis hat unsern Blick für einen anderen Fall geschärft, in dem durch das schnelle Eintreten der Strafe wiederum ein innerer Widerspruch hervorgerufen wird. Eugippius erzählt, Severinus habe kurz vor seinem Tode den Herrn von Favianis und Bruder des Rugierkönigs, Ferderuch, zu sich gebeten und vor Übergriffen gegen das Kloster gewarnt. Als der Fürst diese Absicht entrüstet bestreitet, sagt ihm der Heilige auf den Kopf zu, die Richtigkeit seiner Weissagung werde sich sehr bald herausstellen, doch würde Ferderuch dafür auch die gebührende Strafe erleiden[260].

Das vorausgesagte Ereignis spielt sich unmittelbar nach dem Tode des Severinus ab: Kaum hat Ferderuch diese Nachricht erhalten, plündert er das Kloster bis auf die nackten Wände aus. Nach unserm Gewährsmann ereilt ihn noch innerhalb eines Monats die himmlische Vergeltung: Ferderuch wird von seinem Neffen Friderich erschlagen[261]. Eugippius berichtet nun weiter, Odoaker sei deshalb gegen die Rugier zu Felde gezogen und habe das Königspaar in die Gefangenschaft abgeführt. Im Jahre darauf erhielt dann sein Bruder Hunwulf den Befehl, die römische Bevölkerung aus Norikum zu evakuieren.

Hier stoßen wir nun wiederum auf eine chronologische Schwierigkeit. Die Kausalverbindungen zwischen der Plünderung des Klosters und der Ermordung des Fer-

260 V. S., c. 42,1 f.: *... ille ›qualibet‹, inquit, ›occasione cellulam meam volueris laedere, et hic statim probabis et in futuro solves quam non opto vindictam‹*; vgl. VAN UYTFANGHE, Bible, S. 334 f.

261 V. S., c. 44,1 ff.: *... sed mox in eum ultio denuntiata pervenit: nam intra mensis spatium a Frederico, fratris filio, interfectus praedam pariter amisit et vitam. quapropter rex Odoacar Rugis intulit bellum.*

deruch sowie zwischen dieser und dem Feldzug des Odoaker lassen sich kaum vereinbaren, da seit dem Tode des Severinus am 8. Januar 482, der mit den erstgenannten Ereignissen in unmittelbarem Zusammenhang stehen soll, reichlich fünf Jahre vergangen waren, als der Rugierkrieg ausbrach. Die Forschung hat sich daher mehr auf die Aussagen des recht zuverlässigen Byzantiners Johannes von Antiochia verlassen und den Krieg hauptsächlich auf eine Initiative des oströmischen Kaisers Zeno zurückgeführt[262].

Nun kann zwar die Verknüpfung von Klosterplünderung und Tod des Ferderuch der hagiologischen Tendenz angelastet werden, nicht aber der Zusammenhang zwischen dem Mord und dem Rugierkrieg. Dieser Bezug ist schon deshalb glaubwürdiger, weil er tendenzneutral, ja ausgesprochen atypisch ist, denn da in der hagiologischen Perspektive der Mord an Ferderuch als gerechte Strafe des Himmels erscheint, widerspricht die darauf folgende Vergeltung an sich der hagiographischen Intention. Dieser Sühne kann jedoch die innere Wahrscheinlichkeit keineswegs abgesprochen werden, zumal Blutrache als Kriegsgrund für germanische Fürsten dieser Epoche nicht selten zu belegen ist[263].

Andererseits ist die Verbindung von Klosterplünderung und Ermordung des Rugierfürsten durch die zeitliche Distanz zwischen letzterem Ereignis und dem darauf zurückgeführten Krieg von vornherein nicht weniger belastet als die zwischen dem Mord und dem Feldzug des Odoaker. Wenn sich nun der erstgenannte Kausalnexus als tendenzkonform erweist, muß er gegenüber dem anderen an Gewicht verlieren. Dieser wird seinerseits dadurch aufgewertet, daß er, wie sich unten zeigen wird, durchaus mit dem von Johannes mitgeteilten Anlaß des Rugierkrieges vereinen läßt[264]. Die Ermordung des Ferderuch wäre demnach kaum vor 486 anzusetzen.

Nun scheint es aber auch in diesem Bericht des Eugippius einen Anhaltspunkt dafür zu geben, daß die unmittelbare zeitliche Verknüpfung zwischen Klosterplünderung und gewaltsamem Tod des Ferderuch erst eine spätere Konstruktion darstellt. Severinus macht nämlich vor seinem Ableben den Ferderuch ausdrücklich darauf aufmerksam, es werde sich bald – *statim* – erweisen, wie sehr er mit seiner Voraussage im Recht sei. *In futuro* aber werde Ferderuch die Strafe ereilen, die er ihm nicht wünsche. Der Gegensatz zwischen dem *statim* und *in futuro* muß hier auffallen. Die starke Tendenz der Hagiographie, den Kausalnexus zwischen Vergehen und Strafe durch Herstellung einer unmittelbaren zeitlichen Folge zu akzentuieren, macht es recht unwahrscheinlich, daß der Ausdruck *in futuro* von vornherein nur einen knappen Monat überbrückt haben sollte, und zwar im Gegensatz zu einem *statim*, das immerhin auch den Zeitabstand zwischen der Warnung und dem Tod des

262 STEIN II, S. 53; ENSSLIN, Theodorich, S. 63; LIPPOLD, Zenon, Sp. 191f.; ferner BIELER, St. Severin, S. 26f.

263 Allein die Feldzüge der Ostgoten in Pannonien und Thrakien und insbesondere die Gestalt des Amalers Theoderich bieten zahlreiche Belege, vgl. L. SCHMIDT, Ostgermanen, S. 289 u. passim.

264 S. unten S. 281.

Severinus umfaßte. Auf keinen Fall dürfte es wundernehmen, wenn ebenso, wie in der hagiographischen Überlieferung Zeiträume von mehreren Monaten durch Synchronisation zu einem *statim*, *subito*, *continuo*, *eodem die* zusammenschrumpfen, so aus mehreren Jahren ein *intra mensis spatium* wurde, um auf diese Weise ein Strafwunder glaubhaft zu machen.

Zu dieser Kategorie von Wundern gehört nun auch der Komplex der Erzählungen, die mit der Evakuierung von Batavis-Passau vor dem zunehmenden Druck der von Westen andrängenden Germanen zu tun haben. Dieses Thema wird zum erstenmal an der oben bereits erwähnten Stelle angesprochen, wo Severinus die Wünsche von Bürgerschaft und Klerus abschlägig bescheidet und dies damit begründet, ihre Häuser müßten in kürzester Frist geräumt werden, denn die Zeit sei nahe, wo diese Stadt wie die übrigen Ortschaften am oberen Flußlauf von ihren Bewohnern verlassen und verödet daliegen werde[265].

Bemerkenswerterweise hören wir nun aber von der Räumung der einzigen in der Vita erwähnten Ortschaft, die flußaufwärts von Batavis liegt, Quintanis, erst viel später, in c. 27. Bis dahin ist von der Räumung der Stadt nicht mehr die Rede, statt dessen finden sich auf wunderbare Weise die ebenfalls bereits angekündigten Reliquien ein[266].

Wie wir oben sahen, haben wir in dieser Reliquienauffindung lediglich die Variante eines früher bereits erzählten Geschehnisses zu sehen. Im übrigen disharmonisiert sie auch erheblich mit dem Bericht des vorhergehenden Kapitels, da dort von der Unbotmäßigkeit nicht nur der Bürger, sondern auch der Kleriker die Rede ist. Nachdem Severinus von diesen mit schweren Vorwürfen bedacht und von einem Priester gar in schroffer Weise verletzt worden ist, verläßt er den ungastlichen Ort, nicht ohne zu prophezeien, ihn werde bald schweres Unheil und Blutvergießen heimsuchen. Auch dieses Thema wird im folgenden ausgeführt. Wir hören von dem Überfall des Hunimund, der den obenerwähnten Priester und die gesamte Besatzung der Stadt niedermetzeln läßt.

Dieses Strafgericht, eine nach der Meinung des Eugippius wohlverdiente Strafe für das ungebührliche Verhalten dem Heiligen gegenüber, widerspricht nun – wenn wir sozusagen eine hagiographische Logik voraussetzen wollen – dem von dem heiligen Johannes der Kirche von Boiotro in Form der Reliquien gemachten Geschenk ebenso wie der zunächst von Severinus geweissagten und als Folge der Widersetzlichkeit von Klerus und Bürgerschaft unverzüglich zu erwartenden Verödung dieser Gegend. Der Überfall des Hunimund verschonte nämlich den Großteil der auf den Feldern befindlichen Bevölkerung und bedeutete keineswegs das Ende der Städte Batavis und Boiotro, vielmehr hören wir einige Kapitel später noch von einer erfolgreichen Verteidigung gegen die Alemannen, der dann erst der endgültige Räumungsbefehl folgt. Erst dieses Kapitel nimmt demnach das von Severinus zunächst

265 V. S., c. 22,1 ff.: . . . *haec tamen aedificia prae ceteris celerrime relinquenda sunt . . . tempus . . . huius oppidi propinquavit, ut desertum, sicut cetera superiora castella cultore destituta remaneat.* S. auch oben S. 148f. u. Anm. 224f.

266 S. oben Anm. 225.

verwendete Argument auf, nach dem die Zeit des Untergangs dieser Städte gekommen war und die Bewohner ihre Heimat verlassen mußten.

Es erweist sich demnach, daß c. 22 aus ganz verschiedenen Themenkreisen zusammengesetzt ist, die jeweils in anderen Kapiteln wieder aufgenommen werden, in dieser Kombination sich jedoch gegenseitig ausschließen. Ebenso wie die zunächst vorausgesagte Evakuierung erst in c. 27 durchgeführt wird, läßt uns die Schilderung von der Unbotmäßigkeit des Presbyters an den Bericht von den widerspenstigen Mönchen in c. 36 denken, der gleichfalls in Boiotro, dem Ort der Johanneskirche, spielt. Das Motiv der Bestrafung von Ungehorsam gegenüber den Anordnungen des Heiligen in Form eines Überfalls der Barbaren taucht auch in c. 24 auf, wo die Einwohner von Joviaco mit ihrem Presbyter es teuer büßen müssen, als sie sich weigern, der Aufforderung zur Räumung ihres Heimatortes nachzukommen. Es wiederholt sich in c. 27, wo die *contumaces*, die den Evakuierungsbefehl mißachtenden Bürger der Nachbarstadt Batavis einem Einbruch der Thoringi zum Opfer fallen[267].

Nirgends läßt sich demnach die Überlagerung eines Kernthemas durch weitere Motive, zu denen die Verbindung durch naheliegende Assoziationen hergestellt wird, noch so deutlich wie hier fassen. Wenn wir, wie es naheliegt, von dem Überfall des Hunimund und der Ermordung des Presbyters in der Johanneskirche ausgehen, dürfte die Erwähnung dieser Kirche die Mitteilung von ihrer Erbauung durch Severinus und diese wiederum das Translationswunder gezeitigt haben, das ursprünglich kaum hierhergehört[268]. Da andererseits der Tod des Presbyters hagiologisch nur als Strafwunder sinnvoll und erwähnenswert war, wurde er auf eine Auseinandersetzung des Severinus mit Klerikern zurückgeführt, die auch an anderer Stelle bezeugt ist. Die nähere Begründung dieses Konflikts führte in Analogie zu ähnlichen Fällen auf wiederholt zu bezeugende Differenzen mit Klerus und Bürgern, die sich zu einem späteren Zeitpunkt in Batavis wie anderswo dem Befehl der Evakuierung widersetzten, den Severinus anläßlich des Rückzugs der römischen Staatsorgane aus diesem Teil der Provinz gab. Diese Entwicklung ist hier zwar nicht folgerichtig durchgeführt worden, klingt in der Argumentation des Severinus jedoch noch deutlich an[269].

Wiederum zeigt sich hier nicht nur, wie wenig abgerundet die Darstellung des Eugippius ist, sondern auch, wie pedantisch genau er die ihm vorliegende Tradition in dem offensichtlich mitunter recht verworrenen Zustand, in dem sie sich befand, übernommen hat. Darüber hinaus wird auch deutlich, welcher Nebel die historischen Fakten selbst in der Erinnerung der zur Zeit der Abfassung im Umkreis des Eugippius sicher noch lebenden Augenzeugen inzwischen eingehüllt hatte.

Die innere Widersprüchlichkeit des Berichts von c. 22 beleuchtet zugleich die Relativität der Eugippius zu entnehmenden und offenbar künstlich hergestellten

267 Zum Thema der Strafwunder s. auch oben S. 105ff.

268 S. oben S. 147ff. DIESNER, S. 1167 (158), der die Unstimmigkeiten in c. 22 durchaus erkennt, führt sie auf die künstlerische Absicht des Autors zurück, die Untergangsprophezeiung dramatisch zu steigern.

269 Vgl. oben Anm. 226; V. S., c. 27,1: *eodem tempore mansores oppidi Quintanensis . . . sedes proprias relinquentes in Batavis oppidum migraverunt.*

chronologischen Ordnung. Da die mündliche Tradition ebensowenig auf die korrekte Wiedergabe der historischen Fakten wie auf die zeitliche Fixierung der Ereignisse Rücksicht nahm und die zum Teil in ihren Beziehungen verwirrten Überlieferungen bedingungslos der hagiologischen Zielsetzung ihrer Darstellung unterordnete, wäre Eugippius beim besten Willen nicht imstande gewesen, die von ihm bona fide übernommenen Berichte in jedem Falle chronologisch richtig einzuordnen.

Im Lichte dieser Erkenntnis wird offenbar, auf wie schwankendem Boden die so exakt wirkenden Detailangaben des Eugippius oft stehen. Wenn auch sichere Anhaltspunkte fehlen, ist doch keineswegs ganz auszuschließen, daß der ermordete Presbyter von Boiotro mit dem von Joviaco identisch ist, und daß der angebliche Sieg der Römer über die Alemannen vor Batavis, dem die Räumung der Stadt folgte, nach dem Muster des Sieges bei Favianis stilisiert wurde.

Ein Moment erscheint freilich über allen Zweifel erhaben: Der Widerstand der einheimischen Bevölkerung gegen die Räumungsbefehle, von dem wir anläßlich der Evakuierung der oberhalb von Lauriacum gelegenen Donauorte hören. Sofern derartige Anordnungen von Severinus ausgingen, erforderte die hagiologische »Logik«, daß alle unbotmäßigen Bürger von der himmlischen Strafe ereilt wurden, wie dies in Joviaco und Batavis der Fall war. Dementsprechend muß auch die Angabe des Eugippius, alle Einwohner der letztgenannten Stadt, die entgegen den Weisungen des Heiligen am Ort verblieben, seien entweder niedergemetzelt oder verschleppt worden, gewertet werden. Wie fragwürdig diese Informationen sind, geht schon daraus hervor, daß sich die römischen Namen von Batavis-Passau, Boiotro-Beiderwies und Quintanis-Künzing erhalten haben, was auf ein Überleben autochthoner Bevölkerung schließen läßt[270].

Während wir nun die Angabe, in Batavis sei keine römische Bevölkerung zurückgeblieben, getrost der von Eugippius übernommenen mündlichen Überlieferung anlasten dürfen, kann dies nicht in gleichem Maße von der Behauptung gelten, alle Provinzialen hätten Ufernorikum bei der Evakuierung durch Odoaker im Jahre 488

270 So schon PALLMANN, s. DOPSCH, S. 130f.; ferner KOLLER, S. 19ff.; BALDERMANN, Diss., S. 28; HEUWIESER, S. 238; 226. Nach Heuwieser bezeugt das freilich erst um 1120 belegte Severinus-Patrozinium der vermutlich auf den Grundmauern der von Eugippius erwähnten *basilica* von Boiotro errichteten karolingischen Kirche von Boiotro-Innstadt das Fortleben der Erinnerung an Severinus im Passauer Gebiet. Die Entdeckung des spätantiken Kastells von Boiotro im November 1974 östlich der Beiderbachmündung ca. 150 m von der Severinkirches entfernt im Westteil der mittelalterlichen Innstadtummauerung spricht zumindest für Siedlungskonstanz und stützt die Identität der Severinskirche mit der in der Severinsvita erwähnten *basilica in loco Boiotro*. Nach freundlicher Auskunft von Herrn Dr. A. Aign scheint das bisher nur bekannte alte Kastell Boiodurum in der Rosenau gegenüber der Innmündung ca. 1 km ostwärts der spätantiken Anlage nach Ausweis der Sigillatafunde schon im späten 3. Jh. aufgelassen worden zu sein. Das durch den fächerförmigen SO-Eckturm als spätantik ausgewiesene Kastell im Bereich der Beiderwies, wo demnach der antike Name Boiotro haften blieb, ist gewaltsam zerstört worden, wie eine dicke Brandschicht bezeugt, s. dazu auch CHRISTLEIN, S. 210f. Zum Stand des archäologischen Befundes in Passau und Innstadt bis 1973 s. AIGN, Zeugnisse, insb. S. 184ff.; 186.

verlassen, denn hier ist Eugippius unzweifelhaft selbst beteiligt gewesen. Wenn unser Gewährsmann diese Mitteilung stereotyp und in kurzem Abstand nicht weniger als siebenmal wiederholt[271], bestärkt gerade dies den Verdacht, daß Eugippius hier nicht nur gegensätzliche Meinungen zurückweisen will, sondern selbst sich seiner Sache nicht so ganz sicher ist. Dies gilt insbesondere auch für den in Form von Weissagungen des Severinus wiederholt ausgesprochenen Hinweis, die Übersiedlung nach Italien hätte keine Einbuße an Freiheit zur Folge gehabt. Während uns Eugippius auf der einen Seite glauben machen will, die Evakuierung sei von den Betroffenen als Erlösung aufgefaßt worden, widerspricht er dem andererseits durch die ihm mehr unbewußt entschlüpfte Mitteilung, der *comes* Pierius habe alle Provinzialen zur Auswanderung gezwungen[272]. Bemerkenswerterweise wird dieser Zwang von Pierius ausgeübt, nachdem zunächst Hunwulf den Befehl zur Evakuierung erteilt hatte. Nichts liegt näher als die Schlußfolgerung, daß die Bevölkerung dem ersten Räumungsbefehl nicht nachgekommen war.

Somit erhalten die Zweifel, die schon der Nachweis einer Stilisierung dieser Vorgänge nach dem Muster des biblischen Exodus hatte aufkommen lassen, neue Nahrung. Zugleich bestätigt sich, was auch archäologischer Befund und die Ergebnisse topographischer Untersuchungen ergeben: Die von Odoakers Bruder Hunwulf angeordnete und vom *comes* Pierius durchgeführte Evakuierung der Provinzbevölkerung kann sich nicht so abgespielt haben, wie Eugippius uns glauben machen will. Vieles spricht für eine gewaltsame Verschleppung der Provinzialen im Gefolge des Rugierkrieges, denn hinter der Räumung des ursprünglich rugischem Schutz unterstehenden Ostteils der Donauprovinz dürften kaum andere Intentionen gestanden haben als die erzwungene Umsiedlung der Flüchtlinge aus den donauaufwärts von Lauriacum gelegenen Donauorten, die König Feletheus beabsichtigt und deren gefürchtete Auswirkungen Severinus seinerzeit durch sein Eingreifen verhindert hatte[273].

Diese Beobachtungen werden auch durch Nachrichten bestätigt, welche langobardische Quellen bieten, die mitunter noch recht gute Überlieferung aus dieser Zeit enthalten. Nach der Origo gentis Langobardorum hat Odoaker viele Gefangene aus Rugiland mit sich nach Italien geführt, und von einer riesigen Menge Gefangener, die Odoaker nach Verwüstung der ganzen Provinz mit sich fortgeschleppt habe, spricht auch Paulus Diaconus[274]. Es fällt schwer, in diesen Unglücklichen

271 Vgl. JUNG, S. 251, Anm. 3, ferner oben S. 117f.

272 V. S., c. 44,5: *Onulfus vero praecepto fratris admonitus universos iussit ad Italiam migrare Romanos . . . dum universi per comitem Pierium compellerentur exire . . .*

273 V. S., c. 31,1; s. oben S. 118; vgl. auch CAPOVILLA, S. 410; LOTTER, Antonius, S. 273ff.; 281; 289f. u. unten S. 191f.

274 Origo gentis Langobard., 3, S. 3,12: *Illo tempore exivit rex Audoachari de Ravenna cum exercitu Alanorum et venit in Rugilanda et occidit Theuvane regem Rugorum, secumque multos captivos duxit in Italiam.* Paul. Diacon. Hist. Lang. I, 19, S. 57: . . . *Odoacar . . . venit in Rugiland . . . vastataque omni provincia Italiam repetens copiosam secum captivorum multitudinem abduxit.* Zur Rugierschlacht, die am Ufer der Donau und nicht »jenseits« stattfand, vgl. Contin. Havn. Prosper. ordo pr., a. 487, S. 313: . . . *ab utroque exercitu supra Danubium amnem pugna initur. Multa utriusque exercitus cadaverum strages caede*

lediglich Rugier zu sehen, zumal dieser Stamm, der nach mehreren Absplitterungen ohnehin nicht mehr sehr volkreich war, in der lange unentschiedenen und überaus blutigen Schlacht am Donauufer erhebliche Verluste erlitten haben dürfte und zudem ein Teil der überlebenden Mannschaft entkam und den Krieg fortsetzte[275].

Andererseits waren, wie wir oben schon festgestellt haben, die Provinzialen selbst dann kaum zur Aufgabe ihrer Heimat zu bewegen, wenn sie dadurch einem lebensgefährlichen und unerträglichen Zustand entgingen und, wie es bei der Übersiedlung von Batavis nach Lauriacum der Fall war, dafür die relative Sicherheit einer großen Lagerfestung eintauschten. Um so weniger dürfte die römische Bevölkerung Ufernorikums nach dem Sieg Odoakers über die Rugier die Übersiedlung in eine fremde Provinz, in der die Barbaren ebenfalls schon längst ihre Herrschaft aufgerichtet hatten, als Befreiung oder gar Einzug in das gelobte Land aufgefaßt haben[276].

Die Feststellung, daß Eugippius die Räumung Ufernorikums von der eingesessenen Bevölkerung nach dem Modell des biblischen Exodus als einen Auszug des christlichen Volkes aus dem Land der Knechtschaft in die Freiheit stilisiert hat, zeitigt nun weitere Konsequenzen. Wie wir bereits oben sahen, typisiert er die Gestalt des Severinus nach dem Muster alttestamentarischer Patriarchen und läßt ihn wie einen zweiten Moses dem christlichen Volk den Weg in das Land der Verheißung weisen. Gleichzeitig dürfte diese Konzeption Eugippius dazu verleitet haben, die Heimsuchungen der Bevölkerung besonders hervorzuheben. Gewisse Anzeichen sprechen dafür, daß die Situation in Ufernorikum keineswegs so hoffnungslos war, wie sie die Vita Severini darstellt. Die Gebiete westlich der Enns waren freilich stark gefährdet, nach der Vita blieb kein Ort von Barbarenüberfällen verschont. Dennoch wurden auch hier die Äcker bebaut, das Vieh weidete auf den Wiesen, die Menschen hielten sich außerhalb der befestigten Plätze auf, solange nicht unmittelbare Gefahr drohte[277]. Noch immer belieferte der Fernhandel das Donauland mit Waren aus dem Mittelmeergebiet. Sobald sich die Lage zuspitzte, riefen die Bürger der gefährdeten Ortschaften Severinus zu Hilfe, dem es durch persönliches Eingreifen stets gelang, die Situation zu meistern[278]. Eugippius berichtet ausführlich von den

coacervata. Sed cum iam ab utroque rege anceps victoria expectaretur, Fevva devictus tandem . . .; vgl. V. S., c. 44,4. Zu *supra amnem* vgl. Forcellini IV, supra, BI c, S. 313.

275 RAPPAPORT, Rugi, Sp. 1219ff.

276 Zur Bedrohung der Freiheit von Flüchtlingen s. Maximus ep. Turin., Hom. 91, Sp. 463f.: . . . *Dic mihi, qua inter extraneos libertate victurus es? . . . libertati tuae metuens verearis ne ingenuitati tuae ibi non invenias assertorem . . . statim, ut exieris de patria tua, mendicus, et pauper es . . .;* ferner Cod. Theod. X, 10,25, a. 408, S. 546; dazu MOCHI ONORY II, S. 286; 303; vgl. oben S. 117ff. mit Anm. 129f.; unten Anm. IV, 180. Zu der Agrarstruktur Italiens im 5. Jh. s. RUGGINI, S. 267ff.

277 V. S., c. 20,4 (Batavis); c. 12,1 (Cucullis); c. 14,3 (Iuvavum); c. 18,1; 30,1 u. 4 (Lauriacum); vgl. c. 4,1; 10,1 (Favianis); ferner unten Anm. 308.

278 V. S., c. 11,1: *Dum adhuc Norici Ripensis oppida superiora constarent et paene nullum castellum barbarorum vitaret incursus, tam celeberrima s. Severini flagrabat opinio, ut certatim eum ad se castella singula pro suis munitionibus invitarent, credentes quod eius praesentia nihil eis eveniret adversi;* c. 19,1f.; vgl. c. 4,1.

Verhandlungen mit dem Alemannenkönig Gibuld, die zu einem Vertrag führten, in dem dieser sich verpflichtete, römische Gefangene auszuliefern und Frieden zu halten[279].

Eine Wendung trat erst ein, als infolge der Usurpation Odoakers sich die regulären Truppeneinheiten der Limesverteidigung auflösten. Wie wir unten sehen werden, führten nicht die Angriffe germanischer Scharen, sondern die Einstellung der Soldzahlungen zum Zusammenbruch der römischen Grenzschutzorganisation[280]. Während bis dahin der territoriale Bestand der Grenzprovinzen des Ostalpenraums ungeschmälert erhalten werden konnte, sah sich Severinus nunmehr dazu genötigt, besonders exponierte Orte aufzugeben[281].

Im Osten der Provinz herrschte nach der durch den Vorstoß der Goten gegen Oberpannonien 467–472 vorübergehend hervorgerufenen Beunruhigung ein relativ stabiler Zustand, den das Bündnis mit den Rugiern garantierte. Daher überführte Severinus auch die Flüchtlinge aus den oberen Donauorten hierher. Wenn auch das *foedus* mit den Rugiern sich allmählich in eine Schutzherrschaft über eine tributpflichtige Bevölkerung verwandelte, so berührte dies doch offensichtlich die allgemeine Sicherheit der Provinzialen nicht wesentlich, wenn wir von gelegentlichen Übergriffen absehen. Offenbar hatte die römische Provinzbevölkerung auch hier einen modus vivendi mit den neuen Machthabern gefunden. Vermutlich verstärkten auch hier Romanen das germanische Stammesaufgebot, wie dies im 6. Jh. auch bei den Burgundern, Goten und Franken der Fall war. Jedenfalls berichtet Eugippius von einem römischen Soldaten, der zur Gefolgschaft des Rugierfürsten Ferderuch gehörte[282].

Wenn nun die Vita Severini immer wieder die harte und ungerechte Gewaltherrschaft der Germanen über die christlichen Provinzialen betont, muß die Stilisierung nach dem Muster der ägyptischen Knechtschaft und dem Exodus des auserwählten Volkes in Rechnung gestellt werden[283]. Wenn Eugippius seiner Darstellung dieses

279 V. S., c. 19,2f.

280 V. S., c. 20, s. unten S. 205ff. und LOTTER, Severinus, S. 315f.

281 V. S., c. 28,1f.: *Igitur post excidium oppidorum in superiore parte Danubii ... cunctos pauperes in una basilica statuit congregari, oleum prout poscebat ratio largiturus: quam speciem in illis locis difficillimam negotiatorum tantum deferebat evectio.*

282 V. S., c. 44,1f.: ... *quendam militem, Avitianum nomine* ... vgl. MITTEIS, S. 29, Gregor v. Tours, Hist. Franc. II, 37 berichtet, daß in der Schlacht von Vouillé 507 auf der Seite der Westgoten auch ein starkes Aufgebot der Stadt Arverni-Clermont unter Führung von Senatoren mitgekämpft und schwere Verluste erlitten habe; vgl. dagegen CLAUDE, S. 45. Das Heer Totilas bestand zum guten Teil aus den Überläufern Belisars, darunter auch Reichsrömern, s. PROKOP, Bell. Goth. III, 5,19; 12,18; 18,26ff.; 23,3 u. 9; 30,21ff.; 36,26ff.; IV, 31,11 u. 20; 33,10. Römische *milites* im burgundischen Heer belegt die Lex Romana Burg. XLV, 3, S. 162; vgl. dazu PERRIN, S. 485. Zum Aufgebot der Mannschaft römischer Städte im Merowingerreich des 6. Jh. s. Gregor von Tours, Hist. Franc. IV, 30; 50; V, 26; VI, 12; 26; 31; VII, 2; 12,13; 21,24; VIII, 30; IX, 31.

283 V. S., c. 8,1f.: ... *Giso* ... *Romanos duris condicionibus aggravans* ...; 9,1: ... *insistebat barbarorum dicione vexatos genuinae restituere libertati*; 17,2: ... *ex duro*

Modell zugrundegelegt hat, wird er folgerichtig auch darauf bestehen, daß die rätisch-norischen Donauprovinzen restlos geräumt worden seien. Soweit sich Teile der Bewohnerschaft dem Auszug nicht anschließen, werden sie von den Barbaren umgebracht oder verschleppt. An anderer Stelle weissagt Severinus, diese zu seinen Lebzeiten noch so volkreichen Gebiete würden dereinst in eine so trostlose Einöde verwandelt werden, daß die Feinde die Gräber aufwühlen müßten, um noch etwas Wertvolles zu finden. Das Eintreten dieser Vorhersage sieht Eugippius in dem Zustand des Donaulandes gegeben, wie er sich zur Zeit der Abfassung der Vita darbietet[284].

Wir kommen nicht umhin, in dieser Darstellung wiederum die Ergebnisse hagiologischer Stilisierung zu sehen. Wenn schon das Überdauern zahlreicher lateinischer Ortsnamen vor allem im Raum zwischen Künzing, Salzburg und Lorch-Enns gegen die völlige Entvölkerung dieser Gegend spricht, läßt sich das Fortleben autochthoner Gruppen auch im frühen Mittelalter hier noch durch zahlreiche Indizien belegen[284a].

In den seit je besiedelten Talniederungen zwischen den Salzburger Alpen und der Enns hat sich an vielen Stellen die alte römische Landaufteilung nach Quadrafluren bis heute erhalten, oder sie läßt sich noch eindeutig nachweisen[285]. Das im 8. und 9. Jh. noch erstaunlich hochstehende Urkundenwesen Bayerns spricht für das Vorhandensein einer Kulturkomponente, die noch in der Spätantike wurzelt[286]. Die älteste Passauer Urkunde, die vor der Mitte des 8. Jh. anzusetzen ist, enthält noch romanische Personennamen[287], ebenso wie die Notitia Arnonis aus der Zeit um 790 und die wenig jüngeren Breves Notitiae noch viele romanische Personen-, Orts- und Flurnamen überliefern, auch eine große Zahl von *Romani tributales* in den Ortschaften des Salzburger Landes bezeugen[288]. Beide Quellen belegen für die Zeit der

barbarorum imperio famis angustias sustinerent . . .; 40,4: . . . *sicut filios Israel constat ereptos esse de terra Aegypti, ita cunctos populos terrae huius oportet ab iniusta barbarorum dominatione liberari*; 44,5 . . . *omnes incolae tamquam de domo servitutis Aegyptiae, ita de cotidiana barbarie frequentissimae depraedationis educti s. Severini oracula cognoverunt.* Vgl. oben S. 117f.; s. auch VAN UYTFANGHE, Bible, S. 325; 329f.; 345f.

284 V. S., c. 40,5: . . . *haec quippe loca nunc frequentata cultoribus in tam vastissimam solitudinem redigentur, ut hostes aestimantes auri se quippiam reperturos etiam mortuorum sepulturas effodiant . . .*; s. VAN UYTFANGHE, Bible, S. 346.

284a So schon LOT, Moyen Âge, S. 105; AUBIN, Kontinuität, S. 184 (= S. 246f.) Von einem Fortleben der antiken Stadtgemeinde im rechtlichen Sinn kann freilich mit PETRIKOVITS, S. 80f. (= 74ff.) und LIPPOLD-KIRSTEN, Sp. 182 nicht gesprochen werden.

285 BROSCH, S. 125ff.; VETTERS, Kontinuität II, S. 488; MITSCHA-MÄRHEIM, S. 91; ZÖLLNER, Tradition, S. 225; allgemein MILTNER, Kontinuität, S. 122ff.

286 JUNG, S. 259; KOLLER, S. 28ff. u. passim; PRINZ, Mönchtum, S. 13; 319f.; vgl. auch NEUMÜLLER, Codex Mill., S. 38ff.

287 Trad. Passau, Nr. 1; vgl. KOLLER, S. 22f.

288 Notitia Arnonis, Salzb. UB I, S. 4,5,7,11,14f.; Breves Notitiae, Salzburger UB II, A 3,6,9; vgl. KAEMMEL, S. 128ff.; JUNG, S. 261ff.; KOLLER, S. 22f.; 30ff.; 33ff.; DOPSCH, S. 169ff.; KLEIN, S. 77; 80f.; PRINZ, Mönchtum, S. 326f.; VETTERS, Kontinuität I, S. 45; II, S. 499f.

Ankunft des hl. Rupert Ende des 7. Jh. die Existenz einer befestigten Bergsiedlung *(castrum superius)*, die wohl auf dem Nonnberg zu suchen ist, und sie kennen auch den in der Vita Severini erwähnten Ort Cucullos-Kuchl. Wie des weiteren Prinz wahrscheinlich gemacht hat, ist auch die Talsiedlung von Iuvavum-Salzburg keineswegs eine Einöde gewesen, ja möglicherweise hat der hl. Rupert den Konvent des Petersstifts bereits vorgefunden, als er nach Salzburg kam. Mit guten Gründen rechnet Prinz auch mit der Existenz romanischer possessores im Salzburger Raum zu dieser Zeit[289]. Die nach neueren Untersuchungen Beumanns noch vor 790 anzusetzende Urfassung der Vita Hrodberti, die vermutlich während der Überführung der Gebeine des hl. Rupert von Worms nach Salzburg um 774 verfaßt wurde, berichtet von der Fahrt des Heiligen nach Lauriacum, wo er predigte und Kranke heilte[290]. Da von Bekehrungen nicht die Rede ist, ferner Wunderheilungen eine gläubige Bevölkerung voraussetzen und sich Rupert auch sonst zunächst auf die christlichen Romanen stützte, läßt diese Nachricht auf die Anwesenheit altansässiger Christen in Lauriacum vor der Wende des 7. Jh. schließen.

Neben den Aussagen schriftlicher Quellen verdanken wir vor allem der Arbeit der Archäologen wesentliche Aufschlüsse über Siedlungs- und Bevölkerungskontinuität in diesem Raum. So hat kürzlich Lothar Eckhart einen Grabstein mit einem Zweipersonenrelief aus St. Georgen im Attergau mit überzeugenden Argumenten dem 6. Jh. zuweisen und damit als Beleg für das Nachleben römischer Kulturformen in einer christlich-romanischen Bevölkerung werten können[290a]. Besonders aufschlußreich sind auch die Untersuchungen der Kastelle und burgähnlichen Anlagen, die in der Völkerwanderungszeit den römischen Provinzialen des Ostalpenraumes ein Überleben ermöglicht haben. Schon vor dem ersten Weltkrieg begann Rudolf Egger mit der Erforschung der spätantiken Bergkastelle in Kärnten[291]. Nach 1945 wurden ähnliche Anlagen auch im nördlichen Alpenvorland, in bayrischem, salzburgischem

289 PRINZ, Salzburg, S. 15; 18–25, vgl. unten S. 281 f. Tatsächlich lassen sich römische *possessores* bzw. *nobiles* im Frühmittelalter auch in Tirol und Trier nachweisen, s. AUBIN, Kulturzusammenhänge, S. 40 (= 41 f.); Kontinuität, S. 246 (= 183). Anders noch MILTNER, Kontinuität, S. 123; KLEIN, S. 78 ff. zum Salzburger Raum.

290 BEUMANN, Vita Ruperti, insb. S. 189 ff.; vgl. V. Hrodbert., c. 5: . . . *perveniens ad Lavoriacensem civitatem praedicando verbum doctrinae vitae multosque infirmos variis languoribus oppressos orando per virtutem Domini sanavit.* Da, wie BEUMANN, Vita Ruperti, S. 169 ff. kürzlich festgestellt hat, die Fassung der Grazer Handschrift der Vita Hrodberti nicht nur Lesarten bietet, die älter, sondern auch solche, die unzweifelhaft jünger als die der Conversio sind, muß der Archetypus aus beiden Fassungen rekonstruiert werden. Zu der Fahrt Ruperts nach Lorch vgl. auch ZÖLLNER, Tradition, S. 225 f., der auch auf die Kontinuität des Floriankultes hinweist. Diese bestätigt sich auch durch das Auftauchen des Floriankultes in Fulda bereits vor Ende des 8. Jh. Der Fuldaer Floriankult kann nur durch Sturmi dorthin verpflanzt sein und bestätigt so indirekt sein Vorkommen in Bayern vor Mitte des 8. Jh. Für letzteren Hinweis danke ich Herrn Dr. Winfried Böhne, Fulda. Vgl. ferner dazu auch JUNG, S. 263 f.; ZIBERMAYR, S. 18 f.; 25.

290a ECKHART, Grabstein, insb. S. 96 ff.; 102 ff.

291 EGGER, Ostalpen, S. 266; JANTSCH, S. 342 u. passim; STOCKMEIER, S. 56 ff. u. passim.

und oberösterreichischem Gebiet, untersucht. Eine dieser spätantiken Burgen ist auf dem Georgenberg bei Kuchl, dem uns aus der *Vita Severini* so wohlbekannten *Cucullis*, eine andere auf der gleichnamigen Höhe im Kremstal vor dem Pyhrnpaß festgestellt worden[292]. Im Bereich der Donauniederung ersetzten mitunter die Mauern der römischen Kastelle und Lagerfestungen den Schutz der Berge, wie die ebenfalls schon vor dem ersten Weltkrieg im Bereich des Legionslagers von Lauriacum und seit den 50er Jahren auf dem Boden der sich südwestlich anschließenden Zivilstadt mit ihren Gräberfeldern durchgeführten Grabungen ergaben[293]. Demnach müssen wir in Lauriacum mit einem Siedlungskontinuum über die Völkerwanderungszeit hinaus rechnen, zumal sich hier auch byzantinische Gold- und Kupfermünzen fanden, die bis ans Ende des 7. Jh. reichen[294].

Einen besonders bemerkenswerten Fund ergab die Freilegung des Untergrundes der St. Laurenzkirche, die erstmals etwa um 900 in einer Urkunde als vor den Mauern der *civitatis Lahoria* liegend erwähnt wird[295]. Die heutige Kirche steht nach den Untersuchungen von Lothar Eckhart auf den Grundmauern eines gallo-römischen Umgangstempels und zweier spätantik-christlicher Sakralbauten. Die erste christliche Basilika des 4. Jh. wurde Mitte des 5. Jh. durch einen Neubau ersetzt, der nicht nur den Untergang der römischen Provinz, sondern auch den Awareneinfall um 700 unversehrt überstanden hat. Erst um 1300 trat der gotische Bau an ihre Stelle.

Bereits um 1900 war im Hochaltar der Kirche eine steinerne Reliquienkiste entdeckt worden, die stark kalzinierte Gebeine von über dreißig Individuen neben einigen Tierknochen enthielt. Wie Eckhart feststellte, hatte dieses Reliquiar im ersten christlichen Kultbau des 4. Jh. einen Teil des Altarsockels gebildet und war dann in der spätantiken Basilika II knapp ostwärts eines neuerrichteten Blockaltars im Boden versenkt worden. In der karolingischen Epoche wurde es im Mittelpunkt eines neuerrichteten Apsisumgangs sichtbar zur Schau gestellt und wanderte schließ-

292 WALKE, S. 29ff.; MITSCHA-MÄRHEIM, S. 91; VETTERS, Kontinuität II, S. 499f.; BARTON, S. 110ff.; 139ff.; KELLNER, S. 61 mit Hinweisen. Beachtung verdient der bisher m. W. noch nicht berücksichtigte Umstand, daß in Verbindung mit Rückzugsgebieten romanischer Bevölkerung im nördlichen Ostalpenraum immer wieder der Patron St. Georg auftaucht, vgl. ECKHART, Grabstein, S. 92.

293 VETTERS, Lauriacum, S. 95ff.; 99f.; DERS., Lampen, S. 16f.; DERS., Kontinuität II, S. 498f.; ECKHART, Römersteine, S. 66f.; MILTNER, Kontinuität, S. 122ff.; BARTON, S. 60ff.

294 KAEMMEL, S. 127. Wenn im allgemeinen die Münzfunde wie in Pannonien so auch im rätisch-norischen Ostalpenraum mit Beginn des 5. Jh. abzubrechen scheinen, kann dies nicht grundsätzlich als Beleg für ein gleichzeitiges Ende der römischen Herrschaft und Besiedlung gewertet werden. Da ca. 388 die bedeutende Münzstätte Siscia, die diese Gebiete versorgte, ihre Tätigkeit eingestellt hat, ist damit zu rechnen, daß der Geldumlauf in diesem Raum auf die bisher geprägten Münzen beschränkt blieb, vgl. REINDEL, Staat, S. 26f. Zum Ende des Münzumlaufs für Passau s. AIGN, Zeugnisse, S. 182 u. Anm. 16; für Iuvavum Heger, Sp. 178.

295 Trad. Passau, Nr. 89, S. 76; ZÖLLNER, Tradition, S. 223; zu St. Laurenz von Lorch vgl. auch STOCKMEYER, S. 51f.

lich von dort in den Hochaltar der gotischen Kirche[296]. Da demnach der Reliquienbehälter nicht nur vom 4. Jh. bis in die Gegenwart unversehrt erhalben blieb, sondern, wie der archäologische Befund ergibt, jeweils an Orten Aufstellung fand, die für den Kult zentrale Bedeutung hatten, müssen die in ihm befindlichen Skeletteile seit dem 4./5. Jh. besondere Verehrung genossen haben. Nichts liegt näher als die Annahme, daß sie ursprünglich für die Reste der anläßlich des Martyriums des hl. Florian erwähnten Märtyrer von Lauriacum gehalten wurden.

Doch wie dem auch immer sei, entscheidend ist der Befund einer ungestörten Bewahrung des Inhalts der Reliquienkiste über anderthalb Jahrtausende, den anthropologische Gutachten und eine Untersuchung des Stoffes, in den die Gebeine eingehüllt waren, bestätigen[297]. Dieser Umstand stellt die aus den Berichten des Eugippius bislang abgeleitete Auffassung von der Evakuierung der gesamten Einwohnerschaft Lauriacums durch Severinus vollends in Frage. Die Bürger Lauriacums hätten sicher die Leiber ihrer Märtyrer nicht im Stich gelassen, wenn sie geschlossen in das Gebiet zwischen Wachau und Wienerwald umgesiedelt worden wären, ohne dabei unmittelbarem feindlichen Druck ausgesetzt gewesen zu sein. Als die Einwohner Pannoniens zu Beginn des 5. Jh. unter unvergleichlich schwierigeren Bedingungen vor dem Ansturm der Barbaren ihre Heimat aufgeben mußten, haben sie jedenfalls die Gebeine ihrer Heiligen und Märtyrer zugleich mit deren Kulten an die neuen Wohnsitze überführt. So wanderte der heilige Demetrius von Sirmium-Mitrowitza nach Thessalonike, die Heiligen Anastasius und Ursicinus nach Konstantinopel, der heilige Hermogenes-Hermagoras von Singidunum-Belgrad nach Aquileja, die heiligen vier Gekrönten von Sopianae-Fünfkirchen (Pécs) nach Rom, ebendorthin aus Sabaria-Steinamanger (Szombathely) auch der Märtyrerbischof Quirinus, von dem noch der zeitgenössische Translationsbericht vorliegt[298]. Aus denselben Gründen haben auch die Mönche des Severinus die sterblichen Überreste des Gründers ihrer Klostergemeinde bei der Aussiedlung mit sich genommen. Im Lichte dieser Beobachtungen erscheint es angebracht, die Schilderung des Eugippius von der angeblichen Räumung Lauriacums einer erneuten Überprüfung zu unterziehen.

In c. 28 erfahren wir von der Situation in Lauriacum zu der Zeit, als dort die Bewohner der am Oberlauf der Donau gelegenen Ortschaften zusammengeströmt waren. Schon hier ist nicht sicher, ob zu den von Eugippius als aufgegeben bezeichneten Orten auch die früher von ihm erwähnten Alpenrandsiedlungen Juvavum und Cucullis gehören, da er ausdrücklich nur vom Untergang der Städte am Oberlauf der Donau spricht, an anderer Stelle, in c. 31, nur die übriggebliebenen Stadtbewohner erwähnt, die dem Schwert der Barbaren entronnen seien und in Lauriacum Zuflucht gefunden hätten. Allerdings teilt Eugippius in c. 11 mit, zu jener Zeit hätten die *oppida superiora* die »oberen« Städte Ufernorikums, noch existiert, und nennt

296 ECKHART, Grabungsergebnisse, S. 172–183.; DERS., Vorbericht, S. 228ff.; DERS., Archäol. Vergangenheit, S. 62ff.; NEUMÜLLER, Martyrer, S. 12; BARTON, S. 64f.

297 NEUMÜLLER, Zeugnis, S. 40ff.; 75ff.; 78ff. u. passim; DERS., Martyrer, S. 8ff.; 12ff.

298 EGGER, Hermagoras I, S. 26ff.; II, S. 208; 215ff.; 218; vgl. AA SS Jun. I, S. 375; dazu SARIA, Christianisierung, S. 30; MAZZARINO, Stilicone, S. 140ff.; BARTON, S. 104ff.; 110ff. u. passim.

gleich darauf Cucullis[299]. Da jedoch an keiner Stelle ausdrücklich von der Evakuierung oder Zerstörung dieser Orte am Alpenrand die Rede ist und die vielleicht bewußt unbestimmten Aussagen des Eugippius nirgends den zwingenden Schluß ergeben, daß auch Juvavum und Cucullis damals aufgegeben wurden, werden wir eher mit Übertreibung im Sinne der Stilisierung nach dem Muster des Exodus rechnen und weitergehende Folgerungen ablehnen.

Dies dürfte auch für den Bericht von der angeblichen Aussiedlung der Bewohner von Lauriacum-Lorch gelten. Die Stadt war bekanntlich durch ein ausgedehntes Netz von Beobachtungsposten vor Überraschungsangriffen geschützt. Eine aus Bürgern und Flüchtlingen gebildete Miliz bewachte die Mauern. Die Vita gibt auch Aufschluß darüber, welche Sicherheit die alten Lagerfestungen, deren stärkste in diesem Gebiet Lauriacum war, noch immer boten. Die Germanen waren kaum imstande, längere Belagerungen durchzustehen, wenn ein überraschender Angriff fehl schlug, zogen sie sich ebenso schnell zurück, wie sie gekommen waren[300].

Immerhin dürfte der Zustrom von Flüchtlingen für Lauriacum – ebenso wie vorher für Batavis – ein erhöhtes Risiko dargestellt haben, da die Barbaren offensichtlich dadurch angezogen wurden. Sie hofften sicher mit gutem Grund, sich der Habe der Heimatlosen ohne große Mühe bemächtigen zu können, weil diesen nicht die gleichen Möglichkeiten wie den Ortsansässigen offenstanden, ihre wertvollsten Besitztümer in sicheren Verstecken zu bergen[301]. Auch Feletheus hatte es auf die Flüchtlinge abgesehen. Unter dem Vorwand, ihnen besseren Schutz bieten zu können, verlangte er ihre Umsiedlung. Severinus stimmte dem Plan des Feletheus nur unter der Bedingung zu, daß er selbst die Weiterleitung der Vertriebenen in die Hand nehmen dürfe und diese vor Übergriffen des Rugierheeres bewahrt blieben.

Wenn Eugippius dabei von den Menschen spricht, die »von den überaus häufigen Plünderungen und Heimsuchungen erlöst waren«, von den »Römern, die Severinus in seinen vertrauensvollen Schutz übernommen hatte und die schließlich von Lauriacum weggingen«[302], ist daraus keineswegs zwingend abzuleiten, daß hier die

299 V. S., c. 28,1: . . . *post excidium oppidorum in superiore parte Danuvii omnem populum in Lauriacum oppidum transmigrantem . . . praestruebat . . .*; c. 31,1: *Feletheus . . . rex . . . audiens cunctorum reliquias oppidorum, quae barbaricos evaserant gladios, Lauriaco se . . . contulisse . . .*; c. 11,1: *Dum adhuc Norici Ripensis oppida superiora constarent et paene nullum castellum barbarorum vitaret incursus . . . 2. in castellum quoque, cui erat Cucullis vocabulum . . . advenerat . . .*

300 V. S., c. 30, vgl. auch JUNG, S. 242 und oben S. 87.

301 Vgl. V. S., c. 27,1: . . . *qua causa plus inflammati sunt . . .*; s. JUNG, S. 245. Über die Aufnahme von Flüchtlingen vgl. Maximus ep. Turin., Hom. 91, Sp. 464: . . . *Nonne cum loqui coeperis, obiciatur tibi, unde iste exsulat, unde iste fugitivus advenit? ›Nam et nostram civitatem opprimere nititur, ut patriam suam oppressit!‹ . . . statim ut exieris de patria tua, mendicus, et pauper es . . .*

302 V. S., c. 31,5: . . . *homines isti a praedonum vastatione creberrima sunt erepti . . . 6 . . . igitur Romani, quos in sua sanctus Severinus fide susceperat, de Lauriaco discedentes . . .*; vgl. dazu c. 27,3: . . . *Batavinis genitale solum relinquere dubitantibus sic adiecit: ›Quamvis et illud oppidum, quo pergimus, ingruente barbarie sit quantocius relinquendum . . .*

Bürger von Lauriacum selbst gemeint sind. Es sieht vielmehr ganz so aus, als ob lediglich von den Flüchtlingen aus den oberen Donauorten die Rede ist, die zunächst in und bei Lauriacum untergebracht worden waren und nun in das rugische Protektoratsgebiet weiterzogen. Vielleicht ist aber auch hier die undeutliche Berichterstattung kein Zufall und verrät die Tendenz, zwar keine bewußte Unwahrheit auszusprechen, jedoch den Eindruck der völligen Räumung der von den Führungsinstanzen aufgegebenen Gebiete zu vermitteln.

Die Feststellung, daß die zweideutigen Angaben des Eugippius keineswegs den sicheren Schluß erlauben, Lauriacum sei von seinen Bewohnern freiwillig aufgegeben worden[303], führt folgerichtig zu weiteren Überlegungen. Lauriacum, das zeitweise Residenz des Statthalters und in der fraglichen Epoche vielleicht auch Sitz des Metropoliten von Ufernorikum gewesen war, stellte damals ohne Zweifel die volkreichste und bedeutendste Stadt an der oberen Donau dar und wurde von einer mächtigen und vollkommen unversehrten Befestigung geschützt. Wenn diese Stadt nun in ähnlicher Weise wie die weiter oberhalb gelegenen Ortschaften geräumt worden wäre, müßten wir hier mit einem unvergleichlich stärkeren Widerstand der Einwohner gegen den Evakuierungsbefehl rechnen, als dies bei den kleineren Siedlungen der Fall war. Unter den obwaltenden Umständen wäre der Entschluß, die verhältnismäßig doch sicheren Mauern der Heimatstadt zu verlassen, um sich auf Treu und Glauben germanischen Herren auszuliefern, eine weit schwerer wiegende Entscheidung gewesen als bei den Flüchtlingen. Obwohl diese bei der Umsiedlung aus den nicht mehr zu haltenden kleineren Donaukastellen nach Lauriacum bzw. in das rugische Protektoratsgebiet doch eine nahezu unerträglich gewordene Situation mit einem relativ gesicherten Zustand vertauschten, hatten sie sich der Räumung zum Teil mit äußerster Erbitterung widersetzt.

In Analogie zu den entsprechenden Vorgängen bei der Aufgabe der oberhalb gelegenen Donauplätze hätte in der fraglichen Situation zumindest ein erheblicher Teil der Bürgerschaft einem Evakuierungsbefehl des Severinus nicht nur hartnäckigen Widerstand entgegengesetzt, sondern wäre ihm auch auf keinen Fall nachgekommen. Einem solchen Ungehorsam mußte aber wie in den anderen vergleichbaren Fällen in der Vita Severini unausweichlich die himmlische Vergeltung folgen[305]. Da aber Eugippius im Zusammenhang mit der Räumung Lauriacums nichts über

303 So schon SOMMERLAD, S. 26; auch GLÜCK, S. 74 stellte bereits fest, daß Eugippius nicht ausdrücklich von der Aufgabe Lauriacums durch ihre Bewohner spricht. Vgl. auch PETRIKOVITS, S. 78; anders BARTON, S. 130; THALLER-STIGLITZ, S. 766ff., die jedoch auf das Namenskontinuum bei den meisten Orten im Raum westlich der Enns hinweist und daraus schließt, daß diese Orte im Gegensatz zu denen im rugischen Herrschaftsbereich weiter bestanden hätten.

304 ZIBERMAYR, S. 30ff., 44ff. sucht nachzuweisen, daß Lauriacum der Sitz des Metropoliten für Ufernorikum war, wogegen ZÖLLNER, MIÖG 66 (1958), S. 129ff. Bedenken angemeldet hat, vgl. auch DERS., Tradition, S. 224. Zum Munizipalstatus von Lauriacum in der Spätantike vgl. GALSTERER, S. 334ff. und WEBER, S. 181ff.

305 Zum Motiv der himmlischen Strafe für Nichtbefolgen des Evakuierungsbefehls s. c. 24,3; 27,3. Vgl. auch oben S. 105ff.

eine Unbotmäßigkeit der Stadtbewohner und die aufgrund »hagiographischer Logik« zu erwartenden Folgen eines solchen Ungehorsams verlauten läßt, kann daraus nur geschlossen werden, daß entweder ein allgemeiner Räumungsbefehl für die Bewohner Lauriacums gar nicht vorlag oder Eugippius Gründe hatte, den hier ohne Zweifel vorauszusetzenden Widerstand der Bürgerschaft zu verschweigen. Jedenfalls scheint er nichts von einer späteren Heimsuchung der Stadt gewußt zu haben, die er wie im Falle von Batavis oder Boiotro als Gottesgericht hätte auslegen können.

Letztere Folgerung erhält noch mehr Gewicht durch ein weiteres Indiz. Nirgends prophezeit der Heilige wie in vergleichbaren Situationen bei den Orten Batavis, Boiotro, Joviaco und sogar Favianis die spätere Verödung oder Zerstörung von Lauriacum, obwohl es sich hier doch um die bedeutendste Stadt handelt, von der er besonders häufig spricht. Dieses argumentum e silentio dürfte sich wohl kaum ohne weiteres beiseite schieben lassen. Andererseits wäre ein Schweigen über renitentes Verhalten der Bürger um so eher verständlich, wenn auch der Bischof Constantius, dem Eugippius ausdrücklich das Attribut *sanctus* zuerkennt, nach dem Abzug des Severinus bei seinen Schutzbefohlenen ausgeharrt hätte. Dies wird aber um so wahrscheinlicher, wenn wir davon ausgehen, daß Lauriacum weiterhin sich erfolgreich gegen die Angriffe germanischer Streifscharen behauptet hat, denn dies setzt das Verbleiben örtlicher Führungskräfte voraus. Diese aber sind hier nur in der kirchlichen Organisation mit dem Bischof an der Spitze zu suchen. Tatsächlich gebietet es dem Bischof die Amtspflicht, bei der ihm anvertrauten Gemeinde gerade in Not und Gefahr auszuharren, während er andererseits immer bestrebt ist, die Bevölkerung von überstürzten Fluchtgedanken abzubringen[306].

Diese Schlüsse scheinen nun in der Tat durch die Aussagen der Antoniusvita des Ennodius ihre Bestätigung zu finden. Dieser Quelle zufolge kehrte nämlich der junge Antonius nach dem Tode des Severinus zu seinem Oheim, dem Bischof Constantius (von Lauriacum!), zurück. Letzterem stand zu dieser Zeit – nach 482! – offenbar noch immer der funktionierende Apparat einer Bistumsverwaltung zur Verfügung, wurde doch der junge Neffe des Bischofs als *exceptor* in den Praktiken der kirchlichen Administration ausgebildet[307].

Für eine Trennung von Severinus und Constantius beim Abzug der Flüchtlinge könnte auch das kühle Verhältnis sprechen, das nach der Vita Severini die Beziehungen zwischen diesen beiden Persönlichkeiten kennzeichnet. Als Severinus den Bischof von einem drohenden Überfall der Barbaren unterrichtet, schlägt dieser die Warnung zunächst in den Wind. Wie wir in diesem Zusammenhang erfahren, wohnte Severinus auch nicht im Hause des Stadtherrn, sondern wohl außerhalb der Stadt, denn er verkehrte mit jenem durch Boten. Auch die Flüchtlinge lagerten vermutlich außerhalb der Stadtbefestigung, denn Tiere und Menschen suchten, wie

306 Vgl. dazu oben Anm. III, 152; 276; 301; dazu MOCHI ONORY I, S. 570ff.; ferner AIGN II, S. 55.

307 Vgl. unten S. 235; 280.

der Vita zu entnehmen ist, erst bei drohender Gefahr hinter den Mauern Zuflucht[308]. Die Ölverteilung an die Flüchtlinge fand daher vermutlich in der Laurentiuskirche vor den Mauern statt, die, wie das noch ca. 4 m hoch aufgehende römische Quaderwerk des Turmsockels verrät, auch zu Verteidigungszwecken eingerichtet war[309].

Demnach überrascht es nicht, wenn der Bischof Constantius sich an der Umsiedlungsaktion der Flüchtlinge aus den oberhalb von Lauriacum gelegenen Donaukastellen nicht beteiligt. Folgerichtig wird er auch nicht genannt, als Severinus mit dem König Feletheus am zwanzigsten Meilenstein donauabwärts von Lauriacum eben deshalb verhandelt. Demnach spricht nichts gegen die Annahme, daß mit Severinus lediglich die aus den oberen Donauplätzen Evakuierten in das rugische Protektoratsgebiet zogen, der überwiegende Teil der Bürgerschaft Lauriacums dagegen mit dem Klerus an der Spitze im Vertrauen auf ein gut funktionierendes Warnsystem, die festen Mauern und bereits erzielte Abwehrerfolge am Ort ausharrte[310].

Wenn die Textanalyse demnach wiederum eine Verfälschung der historischen Wirklichkeit in der Darstellung der Vita Severini ergeben hat, so ist doch an dieser Stelle mehr als anderswo die Frage berechtigt, ob wir auch hier allein die mündliche Überlieferung für die Umformung des Erzählguts verantwortlich machen können. Einmal ist Eugippius selbst Zeuge zumindest des letzten Exodus der norischen Bevölkerung nach Italien gewesen, und zum andern verrät gerade seine auffällige Betonung des Umstands, niemand sei zurückgeblieben, eine gewisse Unsicherheit zumindest der öffentlichen Meinung hinsichtlich dieses Tatbestandes.

So wundern wir uns nicht, daß gerade an diesem Punkte der Darstellung schon seit je Bedenken gegenüber der Zuverlässigkeit des Autors laut geworden sind. Dementsprechend wurden auch Versuche unternommen, Eugippius von dem Verdacht der Unwahrhaftigkeit zu entlasten. Dabei wurden Erwägungen angestellt, ob der Verfasser der Vita Severini nicht vielleicht nur von der Umsiedlung der »zugewanderten Römer« oder des christlichen Teils der Bevölkerung gesprochen habe[311]. Jedoch geben gerade die Angaben der Vita Severini keinem Zweifel Raum, daß der Prozeß der Romanisierung ebenso wie der der Christianisierung in Norikum abgeschlossen war[312].

Bei Eugippius heißen nicht nur die *cives* und *habitatores* der Städte, sondern auch die Bewohner der Dörfer *Romani*, und bei den von Pierius Evakuierten handelt es sich, wie Eugippius nachdrücklich betont, um alle Bewohner dieses Landes, die er

308 V. S., c. 30,1: ... *quos servus dei ... praestruxit, ut omnem paupertatis suae sufficientiam intra muros concluderent quatenus, inimicorum feralis excursio nihil humanitatis inveniens ... coepta desereret ...*; vgl. ebda 4.

309 V. S., c. 28. ECKHART, Vorbericht, S. 230; DERS., Archäolog. Vergangenheit, S. 66.

310 So auch ROBINSON, S. 86; vgl. ZÖLLNER, Tradition, S. 225, s. dazu oben Anm. 289; ferner ZIBERMAIR, S. 42f.

311 Vgl. ZIBERMAYR, S. 54; WYTZES, S. 137.

312 Vgl. dazu insbes. VETTERS, Kontinuität II, S. 485ff.; SARIA, S. 450; ferner GLÜCK, S. 81ff.; CAPOVILLA, S. 374 u. passim.

einmal als Römer, dann wieder als Provinzialen bezeichnet[313]. Ebensowenig ist ein Gegensatz von Christen und Heiden nachzuweisen. Die Erwähnung »verruchter Opferriten« in einem Ort des Salzburger Landes bezeugt bestenfalls Relikte heidnischer Bräuche, die von äußerlich christianisierten Landesbewohnern noch gepflegt wurden. Die Betreffenden, die sich durch »gotteslästerlichen Frevel« befleckt hatten, kamen wie die andern Gläubigen zur Kirche und leugneten ihr Vergehen zunächst ab, um es später reuevoll zu bekennen und zu büßen[314]. Somit entfällt diese Stelle als Beleg für ein Nebeneinanderleben von Christen und Heiden, sie bezeugt eher die völlige Durchsetzung der christlichen Lehre im Ostalpenraum[315].

Wenn somit dieser Versuch, Eugippius von dem Vorwurf bewußter Fehlinformation freizusprechen, als gescheitert anzusehen ist, so ist damit doch das Urteil noch nicht gefällt. Eugippius selbst untermauert die Prophezeiung des Severinus von der völligen Verödung des einst so dicht besiedelten Landes, wie wir sahen, mit dem Hinweis auf den Zustand des Landes zur Zeit der Abfassung seiner Schrift[316]. Diese Auskunft dürfte nun in der Tat im wesentlichen mit den Ergebnissen der Archäologie und Ortsnamenforschung übereinstimmen, soweit diese den Bereich zwischen Wachau und Wiener Wald, das rugische Protektorat betreffen, auf das sich der letzte Teil der Vita Severini konzentriert. Zwar finden sich auch hier noch zuweilen Flur- und Landschaftsnamen aus der Römerzeit, doch scheint städtisches Leben sich nach dem Abzug der Truppen Odoakers höchstens in rudimentären Formen erhalten zu haben[317]. Demnach ließen sich die Angaben des Eugippius einigermaßen rechtfertigen, wenn wir berücksichtigen, daß er erst für die Zeit der Auswanderung selbst als Augenzeuge zu werten ist und zu dieser Zeit nur noch die Gebiete innerhalb des rugischen Machtbereichs in seinem Gesichtsfeld lagen. Nur für diesen Teil der Provinz Ufernorikum kann die Nachricht von der vollständigen Evakuierung der bodenständigen Provinzbevölkerung – zumindest was die Intention dieser Maßnahme

313 *Romani* c. 1,4 u. 2,1 = *habitatores oppidi* (Comagenis) c. 2,1; *Romani* c. 8,2 u. 4 *in proximo a Favianis vico; Romani* c. 27,1 ff. = *mansores oppidi Quintanensis, Batavini; cives oppidi memorati* (Batavis) c. 22,2 = *mansoribus in messe detentis* c. 22,4; *universos Romanos* c. 31,6 = *cunctos populos terrae huius* c. 40,4 = *cunctis provincialibus* c. 44,7. Zur Romanisierung Norikums vgl. FINSTERWALDER, S. 35 ff.; 53 u. passim; CAPOVILLA, passim.

314 V. S., c. 11,2 ff.: *pars plebis in quodam loco nefandis sacrificiis inhaerebat. quo sacrilegio comperto ... qui praedictis sacrilegiis infecti fuerant volentesque latere negaverant ... propria sacrilegia testabantur ... 5 ... quis credat ... postea claruisse bonis operibus ...*

315 S. auch PFIFFIG, S. 103; EGGER, Ostalpenraum, S. 269 f.; MIEROW, Eugippius, S. 184; SARIA, Christianisierung, passim; anders NOLL, Eugippius, S. 12; BIELER, St. Severin, S. 16.

316 V. S., c. 40,5: ... *›haec quippe loca nunc frequentata cultoribus in tam vastissimam solitudinem redigentur, ut hostes aestimantes auri se quippiam reperturos etiam mortuorum sepulturas effodiant‹. Cuius vaticinii veritatem eventus rerum praesentium comprobavit.*

317 KOLLER, S. 42 f.; ZIBERMAYR, S. 98 ff.; KAEMMEL, S. 125 f.; 131 f.; VETTERS, Kontinuität II, S. 496 f.; vgl. jedoch DERS., Kontinuität III, S. 49 ff., bes. S. 68 f.

anbelangt – in gewissem Umfang Anspruch auf Glaubwürdigkeit erheben. Der Umstand, daß in den Gebieten westlich der Enns noch erhebliche Teile der römischen Einwohnerschaft zurückgeblieben oder – etwa während des Feldzugs Odoakers – dorthin zurückgekehrt sein müssen, wird davon nicht berührt[318].

Aus der persönlichen Perspektive des Eugippius und seiner Mönche läßt sich auch die Vorstellung von dem Exodus in ein Land der Freiheit einigermaßen begründen. Nachdem die Klostergemeinschaft des Severinus eine neue Bleibe in Lucullanum bei Neapel gefunden und die Herrschaft Theoderichs eine lange Epoche ungestörten Friedens heraufgeführt hatte, mag in der rückschauenden Erinnerung das Elend jener zwangsweisen Evakuierung und der ersten schweren Jahre der Heimatlosigkeit verblaßt sein, während die Drangsale in der alten Heimat, die wiederholten Einfälle und Durchzüge barbarischer Scharen, die Wehrlosigkeit der römischen Bevölkerung unter der oft zu Willkür ausartenden Herrschaft germanischer Fürsten unvergessen blieben. Erst aus dieser späteren Sicht wird das Bild von einem freiwilligen Auszug aus dem Land der Knechtschaft in das der Freiheit halbwegs verständlich, es trifft aber in keiner Weise die reale Situation vor, während und nach der Evakuierung.

In diesem Zusammenhang muß nun sogar die Prophezeiung des Severinus vom Untergang Ufernorikums und der Rettung des Volkes fragwürdig werden. Die hagiologische Weltsicht mußte es den Mönchen undenkbar erscheinen lassen, daß Severinus, dem vor allem die Gabe der Weissagung zugesprochen wurde, das Ende der römischen Provinz und das Schicksal ihrer Bevölkerung und der von ihm gegründeten Mönchsgemeinde nicht vorausgesehen haben sollte. Vermutlich hat Severinus auch zu Lebzeiten pessimistische Prognosen über die Zukunft der ihm anvertrauten Provinz gestellt, die in späterer Erinnerung zu einer Prophezeiung umgedeutet werden konnten. Die ganze Leistung und der Einsatz des Severinus wäre jedoch letztlich wenig verständlich, wenn dahinter die Überzeugung gestanden hätte, es sei doch alles vergeblich und das Land verloren. So hätte der Neubau der Johannes-Kirche bei dem Kloster von Boiotro keinen Sinn gehabt, wenn Severinus tatsächlich, wie Eugippius berichtet, die Beschaffung von Reliquien – eine Voraussetzung für die Einweihung – mit der Begründung abgelehnt hätte, diese Gebäude müßten ohnehin in Kürze aufgegeben werden[319].

Es erscheint daher keineswegs abwegig, in den Untergangsweissagungen des Severinus späte Bestandteile des Erzählguts zu sehen, die erst ex post in die Überlieferung aufgenommen wurden. Für diesen Vorgang gäbe es Parallelen, so bei Lc., der 21,20ff. die Vorlage von Mc. 13,14ff. ex eventu zu einer Prophezeiung der Belagerung und Zerstörung Jerusalems durch Titus umgestaltet hat, desgleichen in der Weissagung Benedikts von der Zerstörung Montecassinos und der Rettung seiner Mönche bei Gregor dem Großen[320].

318 MILTNER, S. 124ff.; vgl. oben S. 167ff.

319 V. S., c. 22,1: *Basilicae ... in loco nomine Boiotro ... constitutae ... martyrum reliquiae quaerebantur ... haec tamen aedificia prae ceteris celerrime relinquenda sunt ...*

320 Vgl. auch Mt. 24,15ff., wo der Evangelist sich ausdrücklich auf die alttestament-

Die Tradition, nach der Severinus das Ende Ufernorikums lange vorausgesagt und die Überführung seines Leichnams in die neue Heimat angeordnet habe, läßt sich vollends kaum vereinbaren mit den vom Werk des Eugippius ganz unabhängigen Aussagen der Antoniusvita des Ennodius[321]. Danach kann Severinus kurz vor seinem Tode weder mit seinem Ableben noch mit der baldigen Vernichtung seines Lebenswerkes gerechnet haben.

Ennodius, der spätere Bischof von Pavia, dessen Werk uns unten eingehender beschäftigen wird, bringt als einziger Autor neben Eugippius Nachrichten über die Tätigkeit des Severinus in Norikum. Dabei erwähnt er, Severinus habe in dem jungen Antonius, dem späteren Mönch des Inselklosters Lérins, seinen zukünftigen Mitarbeiter gesehen, obwohl dieser nach dem kurz darauf erfolgten Tode des Severinus zunächst zu seinem Onkel, dem Bischof Constantius ging, um bald darauf, noch immer jung an Jahren, nach Norditalien überzusiedeln[322]. Ennodius, der die prophetische Begabung des Severinus durchaus kennt, ist sich dessen bewußt, daß gerade diese Voraussage nicht in Erfüllung ging, und sucht dies damit zu rechtfertigen, der Heilige habe mit dieser Hoffnung nur den Willen des jungen Antonius stärken wollen. Diese Argumentation erweist die Aussage als atypisch und verleiht ihr somit ein besonderes Gewicht, das schwerer wiegt als die auf den Typ des Propheten zugeschnittenen Weissagungen über das Schicksal Norikums und seiner Bevölkerung. Diese Erkenntnis läßt auch den Schluß zu, daß selbst die Anweisung des Severinus, seine Gebeine in die neue Heimat mitzunehmen, vielleicht nicht historisch ist. Allzu deutlich lehnt sie sich an das entsprechende Gebot des Patriarchen Joseph an: Nehmt meine Gebeine mit Euch von hier fort![323] Die Mönche waren selbst daran interessiert, mit den Reliquien des Heiligen sich auch in der neuen Heimat seine unschätzbare Hilfe zu sichern.

Wenn daher die Weissagung des Severinus von der Auswanderung in das Land der Freiheit am ehesten aus der späteren Sicht der Mönchsgemeinde zu verstehen ist, die unbewußt die Assoziation zum Bild des biblischen Exodus herstellte, läßt sich wiederum folgern, daß auch hier schon längst die mündliche Überlieferung am Werk gewesen ist und auch in diesem Falle Eugippius für die Verzeichnung der historischen Tatsachen nicht allein verantwortlich gemacht werden kann.

liche Vorlage dieser Stelle bei Dan, 9,27 bezieht. Vgl. BULTMANN, Erforschung, S. 36; VAN UYTFANGHE, Bible, S. 342; 346f. Die Gregorstelle findet sich Dial. II, 17, S. 106.

321 S. oben S. 43ff.; unten S. 223ff.

322 Ennod., V. Anton. 9: ... *futura in puero bona quasi transacta relegebat. fuit enim, cuius meritis nihil esset absconditum. Ille hunc sibi futurum participem pia ubique voce praedicabat, credo, ut incipientis tirocinia spes adnuntiata solidaret.*

323 V. S., c. 40,5: ... *mementote praecepti s. Joseph patriarchae, cuius ego ... vos attestatione convenio: ... tollite ossa mea hinc vobiscum! quod non mihi, sed vobis est profuturum.*

IV.
Der geschichtliche Severinus

1.
Severinus als geistliche und politische Autorität

Wie sich gezeigt hat, führte die typologische Stilisierung der Severinüberlieferung zu starken Veränderungen, Verzerrungen und Umdeutungen der historischen Fakten. Dennoch sind diese in vielen Fällen unter der stilisierenden Übermalung noch erkennbar geblieben. Freilich lassen sie sich nicht einfach aus dem hagiographischen Kontext herausschälen[1]. Die neugewonnenen Erkenntnisse über Genesis und Charakter der hagiographischen Episodenerzählung haben uns immerhin Möglichkeiten erschlossen, durch kritische Textanalyse dieses Material besser verstehen und deuten zu können. Mitunter werden wir dabei mit Ergebnissen rechnen müssen, welche dem vom Autor intendierten Sinn der Aussage geradezu widersprechen. Immerhin ermutigt uns die Erschließung der quellenkritischen Voraussetzungen einer Auswertung dieses Überlieferungsgutes zu dem Wagnis, eine Rekonstruktion des historischen Geschehens und der geschichtlichen Gestalt des Severinus zu versuchen.

Wenn uns die neu gewonnenen Einsichten auch davor bewahren mögen, allzu leichtfertig und unbefangen scheinbar in sich plausible Angaben des Autors einfach zu übernehmen, so werden andererseits auf dem hier eingeschlagenen Wege vielfach nichts weniger als zwingende Schlüsse und völlig gesicherte Ergebnisse zu erwarten sein. Der Charakter der Überlieferung erlaubt uns häufig nicht mehr, als mit Annäherungs- und Wahrscheinlichkeitswerten zu arbeiten. Dennoch ruhen diese auf einer breiten Basis neugewonnener Erfahrungen, die ein umso tragfähigeres Fundament darstellen, wenn die zahlreichen aus isolierten Quellenaussagen abgeleiteten und in ihrem Wahrscheinlichkeitsgrad gewiß unterschiedlichen Hypo-

1 Zur Literatur s. oben, S. 21, Anm. II, 1. Erstaunlicherweise folgt die Darstellung des Severinus in den großen Kirchenlexika RGG 5 (1962) und LThK 9 (1964) ganz den teilweise recht fragwürdigen Theorien Kaphans und E. K. Winters. Hier zeigt es sich, daß die allzulange Vernachlässigung der Vita Severini durch Forscher, die gleichzeitig Fachhistoriker und Philologen sind, – trotz unzähliger Abhandlungen – ein Vakuum entstehen ließ, das ein Wuchern von quellenfernen Spekulationen nicht weniger begünstigte wie jene Haltung eines ebenso naiven wie prätentiösen Positivismus, dem das Verständnis für die eigentliche Problematik weitgehend fehlt. Indem er einerseits mit der Attitüde einer hyperkritischen Skepsis – unter Umgehung einer sachlichen Diskussion – neuere auf umfassender Kontextanalyse beruhende Ergebnisse als »Manipulation« und »Überinterpretation« desavouieren möchte, gibt er gleichzeitig – ohne jeden Ansatz eines kritischen Verfahrens – die Mitteilungen des Eugippius, soweit sie ihm nur halbwegs plausibel erscheinen, unbekümmert als »historische Fakten« aus und insistiert beharrlich, dies – nicht mehr und nicht weniger – ergäbe sich aus der Quelle, s. Noll, St. Severin, S. 112ff.; ders., Im Lichte, S. 61f.; 69–75; vgl. auch Barton, der S. 119 zwar ebenso vor »Überinterpretation« wie »Hyperkritik« warnt, doch S. 146 nicht einmal die Identität des Severinus bei Eugippius mit dem bei Ennodius für hinreichend erwiesen hält, andererseits S. 121 festzustellen wagt, Severinus sei ein »begeisterter Priestermönch« gewesen.

thesen und Indizien nicht übereinander getürmt werden, sondern sich gegenseitig zu stützen vermögen. Das Gewicht der von uns gezogenen Folgerungen erhöht sich vor allem aber auch dann, wenn sie durch Nachrichten bestätigt werden, die aus anderen Quellen stammen. Immerhin fehlt es auch an solchen nicht in dem Maße, wie bisher meist vorausgesetzt wurde.

Wir werden dabei dort ansetzen, wo die gewonnenen Kriterien es uns ermöglichen, die Entstehung der Wunderepisoden aufzuhellen und dadurch die den Erzählungen zugrunde liegenden Geschehnisse besser sichtbar zu machen. Nach dem Gesagten liegt auf der Hand, daß es nicht einfach darum gehen kann, einen »historischen Kern« der Wundergeschichten herauszulösen, jenen Kern, der zu den euphorischen Lobeshymnen auf die »volle Glaubwürdigkeit« der Vita Severini Anlaß gab[2]. Freilich haben jüngere Untersuchungen schon Wasser in diesen Wein gegossen und uns auf den Weg geführt, der die Zeichnung eines Bildes von der Persönlichkeit des »heiligen Severin« ermöglicht, das gewiß erheblich wirklichkeitsgetreuer sein dürfte als das, welches uns Eugippius aus seiner Sicht zu liefern vermochte[3].

Immerhin dürfte der Erzähler selbst gespürt haben, wie wenig glaubhaft vielen Hörern die von ihm berichteten Wunder erscheinen würden. Eben deshalb weist er gerade bei den gewagtesten Berichten auf Augenzeugen hin. Aus demselben Grunde mußte er auch danach streben, mit seiner Darstellung auch die Heiligkeit der von ihm beschriebenen vorbildlichen Persönlichkeit so überzeugend wie möglich zu gestalten. Als Beweismittel zur Beglaubigung hagiographischer Aussagen boten sich jeweils bekannte und überprüfbare historische Fakten an, die dem Berichterstatter – ebenso wie dem Leser – noch gegenwärtig waren. Standen solche nicht zur Verfügung, wird der Autor versucht haben, wenigstens historische Bezüge herzustellen[4]. Wenn damit auch eine neue Fehlerquelle gegeben ist, so bietet sich hier zugleich eine Möglichkeit, selbst in weitestgehend typisierten Episoden noch Elemente zu fassen, die hinsichtlich der hagiologischen Intention als tendenzneutral oder gar atypisch zu gelten haben und Material darstellen, das – mit aller Vorsicht – für den Historiker brauchbar ist.

So steht die religiöse Funktion, die Severinus nach der Darstellung des Eugippius ausübte, oft in einem merkwürdigen Gegensatz zu zahlreichen Einzelaussagen, welche die Autorität, die Severinus bei den Römern und Germanen besaß, die Tätigkeit, in der er zum Wohle der Bevölkerung wirkte, die Stellung, die er im

2 Vgl. insb. TOMANEK, S. 359f. mit Anmerkungen; auch PELLEGRINO, Commemoratorium, S. 26; WATTENBACH-LEVISON, S. 48; NOLL, Eugippius, S. 14ff.; 25f.

3 Vgl. LHOTSKY, S. 137f.; DIESNER, Severinus, S. 156 (= 1165); BONA, Eugippius, S. 265. NOLL, Eugippius, S. 23 u. 26 spricht demgegenüber unbekümmert von »im Grundsätzlichen einhellige(r) Beurteilung« und der angeblich »durch die Ergebnisse der vergleichenden Geschichtsforschung erwiesen(en)« Glaubwürdigkeit der Vita, um gleichzeitig schon seinerzeit geäußerte Zweifel und Ansätze zu kritischer Analyse als »unbillige Anforderungen« zurückzuweisen.

4 Diesen Grundsatz spricht Gregor von Tours, Miracula II, 13, S. 469 expressis verbis aus: . . . *quo facilius fides dictis adhibeatur*. S. auch WALTER, S. 293f.; SÖDER, S. 195 und oben Anm. I, 54.

kirchlichen und politischen Leben Norikums einnahm, in einem ganz anderen Licht erscheinen lassen und offensichtlich aus ganz anderen Faktoren als dem rein religiösen Charisma abzuleiten sind.

Zweifellos hat Eugippius seinen Helden als Gründer der von ihm später geleiteten Klostergemeinschaft, als Vater und Lehrer seiner Mönche darstellen wollen[5]. Er unterrichtet uns davon, Severinus habe das große Kloster bei Favianis und ein kleineres in Boiotro bei Batavis erbaut. Nach seiner Meinung verdanken offenbar auch noch weitere Klöster im norisch-rätischen Raum ihr Entstehen Severinus. Bei der Erwähnung des Klosters von Boiotro äußert er, der Heilige habe die Gründung »in der üblichen Weise« vorgenommen, und an einer anderen Stelle nennt er das Kloster von Favianis »das größte von allen«[6]. Dieses wird insgesamt zehnmal als *monasterium* bezeichnet, zweimal als *cellula*, während das in Boiotro einmal *monasterium*, zweimal dagegen *cellula* heißt[7].

Die Lösung der Frage, an welchen Orten weitere Klöster bestanden haben könnten, wird dadurch erschwert, daß der Terminus *cellula* mehrfach auch in der Bedeutung »Zelle« im Sinne einer Eremitenklause auftaucht. So ist es nicht sicher, ob wir in der bei Juvavum erwähnten *cellula* ein Kloster oder nur eine Behausung, in der Severinus während seines dortigen Aufenthaltes wohnte, sehen dürfen[8]. Für letzteres könnte das Genetivattribut *sancti viri* sprechen. Nach Noll trennt Eugippius jedoch Stadt- und Klosterkirchen begrifflich. Das Gotteshaus einer Gemeinde wird insgesamt achtmal *ecclesia*, die Klosterkirche von Favianis wie die von Boiotro je zweimal *basilica* genannt[9]. Eine *basilica* erwähnt Eugippius außerdem nur noch bei Juvavum und Lauriacum. Da sich Severinus gerade an diesen beiden Orten nach der Darstellung des Eugippius jeweils längere Zeit aufhielt und in dem erwähnten Ort bei Juvavum *drei spiritales viri* auftraten, unter denen wir wie im Brief an Paschasius am ehesten wohl Mönche zu verstehen haben, wäre die Folgerung nicht abwegig, daß auch hier eine Klostergründung stattgefunden hat[10].

5 S. oben S. 78ff.

6 V. S., c. 19,1: ..., *ubi ... cellulam ... solito more fundaverat;* c. 22,4: ... *antiquum ... et omnibus maius monasterium suum iuxta muros oppidi Favianis* ...

7 Favianis: *monasterium:* cc. 4,6; 5,1; 9,3; 10,1; 22,4; 23,1; 25,1; 31,6; 35,2; 44,3; *cellula:* 39,1; 42,2. Boiotro (Batavis): *monasterium:* c. 36,1; *cellula:* cc. 19,1; 22,1. *Cellula* in der Bedeutung »Eremitenklause« cc. 4,6; 8,2; 10,2; 20,2; vgl. PFIFFIG, S. 109f.; STOCKMEIER, S. 75.

8 Zu »Cellula« in der Bedeutung »Eremitenklause« s. Anm. 7. Zur *cellula*, die *iuxta oppidum, quod Juvao appellatur* (c. 13,1) liegt, vgl. c. 14,1: *ante ostium cellulae sancti viri*, vgl. dazu PRINZ, Mönchtum, S. 326f.

9 NOLL, Eugippius, S. 129f.; TOMANEK, S. 395; BIELER, St. Severin, S. 39; *Ecclesia* als Pfarrkirche c. 1,2 (Asturis); 1,4 (Comagenis); 11,2; 12,3 u. 4 (Cucullis); 15,1; 16,1 u. 2 (Quintanis); *basilica* als Klosterkirche in Favianis: cc. 9,3; 10,1; in Boiotro: 22,1; 23,2. An letzterer Stelle kann nur die Klosterkirche von Boiotro, nicht die von Favianis gemeint sein, vgl. oben S. 147f.

10 V. S., c. 13,1: *iuxta oppidum, quod Iuvao appellabatur ... quadam die intrantes basilicam ...;* c. 28,2: *cunctos pauperes in una basilica statuit congregari.* Eug. ep. 8 werden *spiritales viri* von den *sacerdotes* getrennt und mit diesen gemeinsam den Laien gegenüber-

Eugippius bemerkt im übrigen, Severinus habe die Kirche des Klosters von Favianis selbst errichten lassen. Das gleiche ist auch von der in Boiotro neu erstellten Basilica anzunehmen, denn den Bau des dazu gehörigen Klosters schreibt Eugippius ausdrücklich dem Heiligen zu, und außerdem erwarten die Presbyter von Severinus, daß er für die Beschaffung von Reliquien sorge, wie er es in Favianis getan habe[11].

Im übrigen wohnte Severinus keineswegs ständig im Kloster bei seinen Mönchen, sondern zog sich zunächst vorübergehend, später aber offenbar ganz, in eine außerhalb gelegene *cellula* zurück. Auch vollzog er nur die Morgenandacht und das *officium* bei Sonnenuntergang gemeinsam mit seinen Schülern, den Mönchen von Favianis, während er sonst in seinem eigenen *oratorium* sein Gebet verrichtete[12]. Eugippius teilt auch mit, Severinus habe den Mönchen eine *forma* gegeben, doch was wir davon erfahren, sind nur allgemeine Regeln: Die Brüder sollten im vorbildlichen Lebenswandel der heiligen Väter Belehrung suchen. Auf dem Totenbett gab Severinus seiner Freude darüber Ausdruck, daß seine *filii in Christo* die Regel der Demut einhielten[13]. Den Söhnen im Geiste entsprechen mehrfach Ausdrücke, die eine geistige Vaterschaft des Severinus im Sinne des pneumatischen Vater-Sohn-Verhältnisses zu bezeugen scheinen. Eugippius erwähnt eine »Anordnung des heiligen Vaters« und äußert, er hätte den Mönchen »mit väterlicher Befehlsgewalt Vorschriften gemacht« und sie »durch väterliche Unterweisung bestärkt«[14].

gestellt, vgl. dazu auch TOMANEK, S. 395; BIELER, St. Severin, S. 31ff.; PRINZ, Mönchtum, S. 325. Zu beachten ist freilich, daß es sich bei den betreffenden Erzählungen um eine Dublette handeln dürfte, wobei die andere Variante das Ereignis in der Kirche von Cucullis lokalisiert, s. oben S. 152ff. Andererseits schließt die Dublette eine einfache Verwechslung der Lokalitäten nicht aus, vgl. oben S. 13; 144f.; 147f. Demnach könnte die Variante V. S., c. 13 auch dann für Iuvavum die Existenz einer *basilica* mit dazugehöriger Mönchsgemeinschaft belegen, wenn sich das Kerzenwunder in Wirklichkeit in Cucullis abgespielt hätte. In der Tat wurde vor einigen Jahren in Salzburg am rechten Salzachufer in der Linzer Gasse eine spätrömische Basilika entdeckt, die erst gegen Ende des 5. Jh. zerstört worden sein soll. Ihre Identität mit der von Eugippius, c. 13 erwähnten basilica *iuxta . . . Iuvao* bleibt freilich reine Vermutung, vgl. dazu HELL, S. 98f.; 111f.

11 V. S., c. 22,1; c. 9,3: . . . *martyrum reliquias . . . in basilica, quam in monasterio construxerat, collocavit officio sacerdotum . . .*

12 V. S., c. 4,7: . . . *ipse vero ad secretum habitaculum, quod burcum appellabatur ab accolis, uno a Favianis distans miliario, saepius secedebat;* c. 39,1: *A discipulorum quoque suorum cellula spiritalis doctor non longius habitabat . . . cum quibus tamen matutinas orationes et propriam noctis principio psalmodiam sollemniter adimplebat, reliqua vero orationum tempora in parvo complebat oratorio, quo manebat.* Zum Abendoffizium vgl. PFIFFIG, S. 110; GAMBER, S. 148ff. Zum *oratorium* des Severinus oben, S. 82.

13 V. S., c. 9,4: . . . *daturus nihilominus monachis formam sollicitius admonebat beatorum patrum vestigiis inhaerere, quibus sanctae conversationis adquiretur instructio . . .;* c. 43,3: *video enim vos gaudium meum fervore spiritus ampliasse . . . humilitatis regulam custodire.* S. auch c. 4,6: . . . *plurimos sancto coepit informare proposito:* vgl. PFIFFIG, S. 104.

14 V. S., c. 10,1: *praeceptum tanti patris;* c. 26,2: . . . *paucis monachis paterna iussione praecepit . . .;* c. 43,1: *fratres adesse praecepit, quos . . . paterna informatione corroborans . . . aiebat . . .*

Wenn nach diesen Angaben des Eugippius Severinus das Mönchswesen in Ufernorikum entscheidend gefördert, ja vielleicht überhaupt erst aufgebaut hat und ihn darüber hinaus stets ein enges Verhältnis mit den Mönchen »seiner« Klöster verband, die in der Vita ausdrücklich *monachi sui* genannt werden, so ist damit doch die Frage nach seiner eigentlichen Funktion im kirchlichen Leben des Donau-Alpenlandes noch keineswegs beantwortet[15]. Nicht zu übersehen ist die Tatsache, daß Eugippius den von ihm so verehrten Gründer seiner Klostergemeinschaft niemals expressis verbis als »Abt« bezeichnet. Heuberger hat versucht, diese von ihm als solche empfundene Lücke durch eine Konjektur auszufüllen und die Bezeichnung des Valentinus, des *Raetiarum quondam episcopi*, als *abbatis sui* unter Berufung auf die Variante *abbati* in *abbati suo* abzuändern und somit auf Severinus selbst zu beziehen[16]. So scharfsinnig diese Konjektur auch sein mag, steht sie dennoch auf schwachen Füßen, da schon der Ausfall des »s« vor *sui* leichter zu erklären ist als die Angleichung eines ursprünglichen »*suo*« an den folgenden Genetiv. Außerdem müßte die Bezeichnung *abbas* für Severinus im Text selbst einen Rückhalt finden; da dies nicht der Fall ist, kann diese Amtsbezeichnung für den Heiligen nicht aus einer so unsicheren Konjektur abgeleitet werden. Schließlich überzeugt der Bezug auf Valentinus schon deshalb mehr, weil mit diesem Titel die Verpflichtung des Lucillus begründet wird, für seinen Lehrer und geistlichen Vater, den ehemaligen Bischof von Rätien, die Totenmesse zu lesen. Der Terminus *abbas* dürfte nämlich bei Eugippius wie vielfach in frühchristlicher Literatur keineswegs den Abt als Vorsteher eines Klosters bezeichnen, sondern als Begriff der geistlichen Vaterschaft im pneumatisch-charismatischen Sinn, wie ihn das ägyptische Anachoretentum prägte, aufzufassen sein[17]. Eugippius nennt, wie auch Noll feststellte[18], den Klostervorsteher stets *presbyter*.

Daraus ergeben sich nun weitere interessante Folgerungen. Die Frage erhebt sich, wer denn Abt der Klostergemeinschaft zu Lebzeiten des Heiligen gewesen sein soll, wenn nicht dieser selbst. Der Verfasser der Vita nennt nacheinander Lucillus, Marcianus und sich selbst, Eugippius. Während er selbst zur Zeit der Abfassung der Lebensbeschreibung, demnach spätestens um 509 in Castellum Lucullanum an der Spitze der Klostergemeinde stand, war Marcianus während der Übersiedlung der Mönche nach Neapel zur Zeit des Papstes Gelasius I. (492–496) sein Vorgänger[19]. Lucillus dagegen führte die Brüder 488 von Ufernorikum nach Italien,

15 Auch Cassiodor war nicht Abt, sondern nur Lehrer und Erzieher seiner Mönche, s. LUDWIG, S. 60; VAN DE VYVER, Cassiodore, S. 260ff.; DERS., Institutions, S. 85ff. und unten Anm. 265.

16 V. S., c. 41,1; s. HEUBERGER, S. 294, dem sich VETTER-NOLL, S. 29 u. 141 sowie PFIFFIG, S. 100ff. angeschlossen haben.

17 EMONDS, Sp. 51ff. Demnach war auch der Bischof Valentinus kein »Abt« im geläufigen Sinne, was PFIFFIG, S. 99f. bereits feststellte, um die Schwierigkeit dennoch durch die Korrektur zu lösen; vgl. jedoch STOCKMEIER, S. 75.

18 NOLL, Eugippius, S. 128.

19 V. S., c. 11,2: *Marciani, post presbyteri nostri;* c. 37,1: *Marcianum monachum, qui postea presbyter ante nos monasterio praefuit* ... c. 46,1: ... *presbyterum nostrum*

als die gesamte Bevölkerung aus dem ehemals rugischen Machtbereich evakuiert wurde, und hatte den Vorsitz der Gemeinschaft auch während des Zwischenaufenthalts in Montefeltre noch einige Zeit inne[20]. Lucillus tritt nun freilich ebenso wie Marcianus schon früher auf. Noch vor dem Zusammenbruch der Limesorganisation, also vor 476[21], holte er im Auftrag des Severinus aus dem Machtbereich des Alemannenherrschers Gibuld eine große Zahl römischer Gefangener in die Freiheit zurück. Im Zusammenhang mit diesem Auftreten des Lucillus erwähnt Eugippius, er sei später zum *presbyter* ernannt worden[22]. Da Eugippius die Stellung des *presbyter* innerhalb der Klostergemeinschaft bei Marcianus und sich selbst immer nur als Amt des Klostervorstehers versteht und auch Lucillus bei dem Auszug aus Favianis und in Montefeltre in dieser Eigenschaft erscheint, kann man diesen Hinweis kaum anders als auf seine spätere Abtwürde beziehen. Nun tritt aber Lucillus bereits zu Lebzeiten des Severinus zu einem Zeitpunkt, der mindestens zwei Jahre vor dessen Tode anzusetzen ist, als *presbyter* auf, ja er wird zudem von Severinus selbst mit diesem Titel angesprochen[23]. Wenn nun der Begriff *presbyter* im Rahmen der Klostergemeinde sonst stets den Abt meint und insbesondere auch die anläßlich des Berichts vom Auszug aus Norikum verwendete Bezeichnung *presbyter noster* die Ausschließlichkeit dieses Titels erkennen läßt, dürfte die Folgerung nicht abwegig sein, daß Lucillus schon zu Lebzeiten des Severinus Vorsteher seiner Mönchsgemeinschaft oder zumindest des Hauptklosters in Favianis gewesen ist. Dies bestätigt die oben bereits herausgearbeitete Aussage des Textes, dem – entgegen der Ansicht späterer Interpreten – keineswegs zu entnehmen ist, daß Severinus selbst Abt der von ihm gegründeten Klöster war[24].

Dennoch hat Severinus zweifellos auch im Bereich der Klöster eine gewisse Befehlsgewalt ausgeübt. Allerdings erstreckt sich diese Machtbefugnis im kirchlichen Sektor nicht nur auf »seine« Mönche, sondern auf den gesamten Klerus einschließlich der höchsten Chargen. Wir hörten bereits von den Anweisungen, die Severinus dem Bischof von Lauriacum betreffs der Stadtverteidigung zukommen ließ. Eugippius berichtet zwar, der Bischof habe diese Anordnungen zunächst in den Wind geschlagen, doch sahen sich die Bewohner schließlich genötigt, die Ermahnungen des Severinus zu befolgen und die Mauern zu besetzen. Auch die Vorkehrungen zum Schutz der Bevölkerung Lauriacums wurden, so wie es Eugippius darstellt, von Severinus über den Kopf des Bischofs hinweg getroffen.

Marcianum invitavit. Tunc sancti Gelasii sedis Romanae pontificis auctoritate . . . in castello Lucullano per manus sancti Victoris episcopi in mausoleo . . . collocatum est . . .

20 V. S., c. 44,5: . . . *venerabilis noster presbyter tunc Lucillus . . . sepulturae locum imperat aperiri* . . . c. 45,2: . . . *sancto Lucillo presbytero simulque nobis, qui cum illo eramus, ignorantibus* . . .

21 S. unten S. 205 ff.

22 V. S., c. 19,5: . . . *sanctus Lucillus presbyter postmodum destinatus* . . .; vgl. c. 37,1.

23 V. S., c. 41,1 u. 2: . . . *cum sanctus* . . . *Lucillus presbyter* . . . *intimasset. Idem famulus Dei ita respondit* . . . *adiecit: ›hoc erit, sancte presbyter, quod audisti* . . .‹ Dies sah bereits BIELER, St. Severin, S. 45.

24 Vgl. oben Anm. 15.

Entsprechend griff Severinus auch in die Belange des Metropoliten von Tiburnia ein, und zwar auch, soweit diese den rein geistlichen Bereich betrafen. Nach dem Bericht der Vita beauftragte Severinus den Bischof anläßlich eines Alemanneneinfalls, der Bevölkerung ein dreitägiges Fasten zu verordnen, was dieser unverzüglich tat[25]. Darüberhinaus beeinflußte Severinus möglicherweise sogar den Akt der Bischofswahl. Der einzige von Eugippius genannte Bischof von Tiburnia, Paulinus, der als solcher Metropolit Binnennorikums war, begegnet uns zunächst als *presbyter* in dem bereits erwähnten *consortium*, dem Kreis vornehmer Römer, Geistlicher und Laien, die sich um Severinus scharten. Hier wird ihm, wie Eugippius berichtet, eines Tages von dem Heiligen selbst eröffnet, er solle schnell nach Tiburnia eilen, da er auf Wunsch des Volkes die Bischofswürde erhalten werde[26]. Es hat fast den Anschein, als ob Severinus an dem Zustandekommen dieser Wahl nicht unbeteiligt ist, zumal er den Kandidaten noch ermahnt, das ihm vom Volk angetragene Amt zunächst in der üblichen Form abzulehnen. Auch späterhin war das Verhältnis des Severinus zu dem Metropoliten von Binnennorikum – soweit wir sehen – recht gut[27].

Nach diesen Beobachtungen sind wir nicht erstaunt, wenn zahlreiche Kleriker und Mönche ebenso wie Laien im Auftrage des Severinus Botendienste verrichten, die, wie sich bei näherer Betrachtung herausstellt, durchweg politisch-administrativer Natur sind und weit über den Rahmen monastischer und kirchlicher Pflichten hinausgehen. Wie beschaffen auch immer die Funktion gewesen sein mag, welche Severinus die hier zutagetretenden Befugnisse verlieh, so läßt sie sich doch auf keinen Fall mehr mit der bisher vertretenen Auffassung vereinen, nach der Severinus in Norikum – wenn nicht als Abt, so doch – zumindest als Mönch oder wenigstens Laienmönch gewirkt habe[28]. Tatsächlich läßt sich der Status eines Mönches für Severinus aus der Vita ebensowenig ableiten wie der eines Abtes.

Gewiß bleibt die Angabe des Begleitschreibens bestehen, Severinus habe sich einst aus Begeisterung für das vollkommene Leben in eine Wüste des Orients zurückgezogen. Die anachoretischen Neigungen des Heiligen, die Eugippius für eine spätere Zeit bezeugt, stützen die Vermutung, daß Severinus vor seiner Ankunft in Norikum eine Zeitlang im Osten als Eremit gelebt hat. Eugippius äußert jedoch wiederholt, Severinus habe auf ausdrücklichen Befehl Gottes hin auf die von ihm ersehnte Anachorese verzichtet, um den bedrängten Menschen in Norikum zur Seite zu stehen[29].

Als Mönch erscheint Severinus erst beim Anonymus Valesianus, der seinerseits die Vita zitiert und offensichtlich über den Heiligen nur durch sie informiert ist.

25 V. S., c. 25. Dies fiel schon BAUDRILLART, S. 92 auf.

26 V. S., c. 21: . . . *Paulinus quidam presbyter . . . in consortio beati viri diebus aliquot remoratus . . . audivit . . .: ›festina . . . quia cito dilectionem tuam populorum desideriis, ut credimus, obluctantem dignitas episcopatus ornabit . . .*

27 S. oben S. 84.

28 Dennoch tritt Severinus in der Literatur noch immer als »einfacher« oder »schlichter« Mönch auf, s. NOLL, Eugippius, S. 21; KELLNER, S. 70; WODKA, St. Severin, S. 71; G. ALFÖLDI, S. 221; VAN UYTFANGHE, Bible, passim; BARTON, S. 121: »Priestermönch«.

29 S. oben S. 81.

Demnach hat er die Vita – ebenso wie noch moderne Interpreten – bereits vor der Mitte des 6. Jh. in diesem Sinne mißverstanden[30].

Während die zweifellos vorhandenen asketischen Neigungen des Severinus ebenso wie das von Eugippius übermittelte Bild des Heiligen dieses Mißverständnis erklären, wurde die gelegentlich geäußerte Auffassung, Severinus habe die Priesterweihen empfangen, bereits wiederholt und mit Recht zurückgewiesen[31]. Wenn Severinus mitunter in Kirchen zum Volke redet oder dort Lebensmittel verteilt, kann dies nicht als Beleg für eine von ihm ausgeübte geistliche Funktion dienen, zumal die Kirchen in diesen Grenzgebieten die größten öffentlichen Gebäude darstellten und ebenso wie die Glieder des Klerus auch zu weltlich-zivilen Aufgaben herangezogen wurden. Mitunter ist nun freilich eine Stelle in der Vita so verstanden worden, als ob dort von der Weihe einer Kirche durch Severinus die Rede sei: *(Severinus) . . . sancti Johannis reliquias . . . debita veneratione suscipiens basilicam sancti Johannis, sicut praedixerat, ultronea benedictione collata sacravit officio sacerdotum*[32]. Eine Deutung des *basilicam . . . sacravit* als von Severinus offiziell nach dem vorgeschriebenen Ritus vollzogene Einweihung der Kirche würde dem Heiligen nun freilich nicht nur die Ausübung einer priesterlichen, sondern der ausschließlich dem Bischof zustehenden Amtspflicht zuschreiben. Dies muß schon deshalb ausgeschlossen werden, weil, wie Eugippius ausdrücklich gezeugt, Severinus die Übertragung des Bischofsamtes abgelehnt hat und nie Bischof war.

In der Tat will der fragliche Passus etwas anderes besagen. Der terminus technicus für die Einweihung eines Sakralbaus ist zunächst *dedicare*, *consecrare*. *Sacrare* bedeutet demgegenüber eher »einem Ort oder Gegenstand religiöse Weihe verleihen«[33]. So drückt denn auch Eugippius nichts anderes aus, als daß der hl. Johannes seiner Basilika, wie Severinus geweissagt hatte, durch die wunderbare Auffindung der Reliquien selbst seinen Segen zuteil werden ließ. Nachdem Severinus daraufhin den heiligen Schatz mit gebührender Ehrfurcht übernommen hatte, übergab er ihn der Kirche, der damit die für den Altardienst erforderliche Weihe zuteil wurde. Mit dem eigentlichen Ritus der Kirchweihe hat die Reliquienzuweisung nur soviel zu tun, als sie die notwendige Voraussetzung schafft. Diese Deutung bestätigt sich, wenn wir die Parallelüberlieferung der in c. 9 festgehaltenen Version dieser, wie wir sahen, als Dublette überlieferten Erzählung zum Vergleich heranziehen, heißt es doch dort: *. . . debito . . . reliquias honore suscipiens in basilica . . . collocavit officio sacerdotum.*

Im Zusammenhang mit der Frage nach der eigentlichen Funktion des Severinus im Alpen-Donau-Raum lohnt es sich auch, sein Verhältnis zu Bevölkerung und

30 Etwa ein Menschenalter nach Eugippius noch vor der Mitte des 6. Jh. gedenkt der Anonymus Valesianus, p. post. 10,45, S. 314 des Severinus als eines *monachi intra Pannoniam*. Offensichtlich kennt er nur noch die Vita, die er in einem längeren Abschnitt zitiert.

31 So schon BAUDRILLART, S. 42; BALDERMANN, Diss., S. 136; BIELER, St. Severin, S. 35; AIGN II, S. 23; E. K. WINTER, S. 174; vgl. auch oben Anm. III, 223; IV, 28.

32 Vgl. zu dieser Stelle auch oben S. 146ff.

33 Vgl. Thes. l. L. V, dedicare II A2, Sp. 258f.; IV, consecrare I A1; B1; Forcellini IV, sacrare, S. 188.

Klerus und besonders die hier auftretenden Spannungen näherer Betrachtung zu unterziehen. Auffälligerweise berichtet Eugippius wiederholt von Unbotmäßigkeit gegenüber den Anordnungen des Heiligen, wobei vor allem der Klerus, zuweilen auch Mönche, sich durch besondere Widersetzlichkeit hervortun. Bereits zu Beginn seiner Tätigkeit leistete nach dem Bericht des Eugippius die gesamte Bevölkerung von Asturis, Presbyter, Klerus und Laien, den dringenden Mahnungen des Severinus keine Folge, sondern lief verstockten Sinnes in ihr Verderben[34].

Wenn Eugippius die Widerspenstigkeit der Einwohnerschaft von Asturis darauf zurückführt, daß sie die prophetischen Kräfte des Heiligen noch nicht kannte wie später die durch Erfahrung gewitzigten Bürger von Comagenis, so kann diese Erklärung doch in anderen Fällen nicht mehr herangezogen werden. Obwohl die charismatische Begabung des Severinus inzwischen bei zahlreichen Anlässen offenbar geworden war, gelang es dem Heiligen auch viel später nicht, trotz wiederholter eindringlicher Mahnungen den Presbyter und die Einwohner von Joviaco zum Verlassen des Ortes zu bewegen. Auch in Lauriacum konnte er nur mit größter Mühe Bischof und Bürger dazu veranlassen, sich gegen einen drohenden Überfall zu wappnen[35]. Als ihn die Presbyter von Boiotro bei Batavis baten, ihnen die Beschaffung von Reliquien für die neuerbaute Johanneskirche zu gestatten, lehnte er diesen Wunsch ebenso ab wie den der Bürger, ihnen eine Handelserlaubnis beim Rugierkönig zu erwirken. Infolgedessen kam es zu einem unerfreulichen Zusammenstoß mit einem der Presbyter, der »von teuflischer Gesinnung erfüllt« den Heiligen wegen seiner Strenge beschuldigte und ihm nahelegte, sich schleunigst aus dem Staube zu machen[36]. Die geistliche Opposition in Boiotro beschränkte sich nicht auf den Presbyter, denn an anderer Stelle hören wir vom Einschreiten des Severinus gegen drei »von scheußlichem Hochmut befallene« Mönche seines dortigen Klosters.

Über das eigentliche Vergehen der Mönche läßt Eugippius nichts weiter verlauten, als daß sie auf ihrer verdammenswerten Haltung beharrt und den Trotz ihres Herzens offenbart hätten, begründet dagegen die Strafe eingehend: Nachdem Severinus Gott gebeten habe, sie durch »väterliche Züchtigung« zur Vernunft zu bringen, seien sie von einem Dämon gepackt worden. Severinus habe sie »dem Satan ausgeliefert, um durch die Abtötung des Fleisches die Seele zu retten«. Da Eugippius sich im folgenden veranlaßt sieht, die Härte der Bestrafung zu rechtfertigen und Kritikern mit Zitaten und Beispielen aus dem Korintherbrief, der Ambrosiusvita des Paulinus sowie den Martinsschriften des Sulpicius Severus den Wind aus den Segeln zu nehmen, scheint dieses Vorgehen des Severinus auch bei Unbeteiligten auf Widerspruch gestoßen zu sein[37].

34 V. S., c. 1,2f.: ... *presbyteris, clero vel civibus requisitis coepit ... praedicare ... sed animi contumaces oracula probaverunt ... ›De contumaci‹, ait, ›oppido ... festinus abscedo ...‹*; vgl. dazu VAN UYTFANGHE, Bible, S. 343.

35 V. S., c. 24; 30.

36 V. S., c. 22,3: ... *quidam presbyter haec diabolico spiritu repletus adiecit: ›perge‹, quaeso, ›sancte, perge velociter, ut tuo discessu parumper a ieiuniis et vigiliis quiescamus!‹*

37 V. S., c. 36,1f.: ... *quosdam tres monachos sui monasterii ... superbiae foeditate*

Am Schluß der ungewöhnlich ausführlichen Reflexionen über diese Strafmaßnahme weist nun Eugippius auf deren durchschlagenden Erfolg hin: Der Eindruck der Schrecken verbreitenden Erhabenheit des heiligen Mannes habe sich verstärkt und alle übrigen noch größere Furcht vor seiner Strenge ergriffen[38]. Nun zeigt sich aber, daß die Ahndung des Vergehens der Mönche sich keineswegs auf die erstaunliche Wirkung des Gebets beschränkt: Severinus übergab die drei unbotmäßigen Brüder anderen Mönchen zu strenger Haft und verordnete 40 Tage Nahrungsentzug[39]! Der hier noch zu spürende Widerspruch zwischen geistlicher und materieller Strafe sowie die zu erschließende Kritik am Verfahren verdeutlichen, daß im Grunde nicht das Charisma der Macht über die Dämonen, sondern die Ausübung einer ganz realen Macht- und Strafbefugnis die Autorität des Severinus gestärkt hat.

Da es sich im übrigen bei allen Konflikten zwischen Severinus und Mitgliedern des Klerus darum handelte, Angriffen der Barbaren zu begegnen und es insbesondere wegen des von Severinus angekündigten und später ausgesprochenen Räumungsbefehls gerade in Batavis und Boiotro zu Auseinandersetzungen mit Presbytern und Bürgerschaft kam und ein Teil der Einwohner den Anordnungen des Heiligen keine Folge leistete[40], sind wir versucht, auch den Konflikt mit den Mön-

respersos . . . oravit, ut eos dominus . . . paterno dignaretur flagello corripere . . . contumaciam sui pectoris vocibus fatebantur. absit, ut cuiquam hoc crudele videatur aut noxium, quia traditi sunt huiusmodi homines satanae in interitum carnis, sicut beatus dicit apostolus, ut spiritus salvus sit in die domini Jesu . . . Vgl. dazu auch NOLL, Eugipp., S. 140.

38 V. S., c. 36,4: . . . *quo facto et sancto viro reverentiae terror adcrevit et ceteros maior disciplinae metus optinuit.* Es geht kaum an, unter dem *reverentiae terror* hier nur »Scheu und Ehrfurcht« zu verstehen, denn *terror* bezeichnet deutlich den Schrecken, den die Macht des Heiligen bei den Ungehorsamen verbreitet im Gegensatz zu der passiv empfundenen Furcht (*metus*), welche die übrigen ergreift. Jener *terror* steht bezeichnenderweise dem *terror Dei* des alten Testaments nahe und tritt als Komplementärfarbe neben die brüderliche Liebe, die *fraterna caritas*, die Severinus in seiner Lebenshaltung so vorbildlich verwirklicht und allen Gläubigen insbesondere seinen Schülern erweist; vgl. V. S., c. 29,3 . . . *ostendens, quid homines hominibus praestare debeant, quantum caritatis impendere . . .*, c. 43, . . . *video enim vos . . . amare iustitiam, fraternae caritatis vincula diligere . . .* Als Eigenschaft des vollkommenen Herrschers vertritt das Begriffspaar *terror et amor* der das ganze Mittelalter beeinflussende pseudocyprianische Traktat »De duodecim abusivis saeculi«, der nach HELLMANN, etwa um die Mitte des 7. Jh. in Irland verfaßt ist, vgl. MANITIUS, S. 107f. Eine gewisse Verwandtschaft zwischen den Vorstellungen des Eugippius und denen der genannten Schrift tritt auch in den Beschreibungen der *plebs sine disciplina* und des *episcopus neglegens*, der seine Würde nicht wahre, zutage. Das Bindeglied dürfte wohl im festländischen Mönchtum des 5. u. 6. Jh. zu suchen sein, wobei zu beachten ist, daß als Verfasser des Traktats zunächst Patricius genannt wurde. Zur Nachwirkung dieser Anschauung in der Darstellung mittelalterlicher Kirchenfürsten vgl. auch KÖHLER, S. 16f.; 50, LOTTER, Ruotger, S. 57. Die augustinische Antithese des *amor iustitiae* und *timor poenae*, die auch Cassian, Inst. IV, 35 zu finden ist, steht mit unserer Vorstellung in Verbindung, bezieht sich jedoch auf das Verhältnis von Gottesliebe zu Gottesfurcht.

39 l. c. 4: . . . *praedictos itaque monachos vir dei delegatos fratribus per dies quadraginta arduis abstinentiae remediis mancipavit.*

40 S. oben S. 161ff.

chen auf die von Severinus veranlaßte Evakuierung zurückzuführen. Severinus hätte dann seine Autorität den Mönchen gegenüber in einer rein politisch-administrativen Frage gewaltsam durchgesetzt.

Diese Folgerung ist umso schlüssiger, als uns Eugippius im Gegensatz zu den so unbestimmten Aussagen über die geistliche Funktion des Severinus in der Tat eine Fülle von Mitteilungen liefert, die Severinus unverkennbar eine hohe, ja die oberste Stellung in der militärischen und zivilen Verwaltungsorganisation während der Endphase römischer Präsenz im Ostalpen-Donau-Raum zusprechen. Diese Position läßt sich kaum allein oder auch nur vorwiegend aus dem Charisma seiner göttlichen Begnadung ableiten[41]. Da Severinus im übrigen sozusagen seit dem ersten Augenblick seines Auftretens in Norikum nach dem Bericht des Eugippius eine geistliche und politische Autorität verkörpert, etwa in Asturis die klerikalen Führungskräfte des Ortes zusammenruft und ihnen Anweisungen erteilt, desgleichen in Comagenis in der Basilika an die versammelte Bevölkerung *(cunctos)* eine Ansprache hält, wird auch die bisher in der Literatur immer wieder vertretene Auffassung in Frage gestellt, nach der Severinus den Provinzialen Norikums bei seiner Ankunft nicht bekannt gewesen sein soll[42].

Diese These glaubt sich auf einen »Quellenbeleg« aus dem ersten Kapitel der Vita stützen zu können. Da diesem Passus demnach für die Deutung der Persönlichkeit des Severinus erhebliches Gewicht zukommt, scheint es erforderlich, etwas ausführlicher auf ihn einzugehen. Es handelt sich um einen Bericht, der ohne Zweifel als Wunder verstanden sein will. Die Erzählung enthält kaum typische Züge, wenn auch das Motiv des durch ein Wunder gegen den Willen der Torwächter erwirkten Zugangs eines Heiligen in eine Stadt in den apokryphen Akten des Petrus und Andreas wiederkehrt[43]. Bei Eugippius besteht das eigentliche Wunder darin, daß die Wachtposten am Tor Severinus den Zutritt nicht versagten, obwohl sie sonst nicht ohne weiteres jemand passieren ließen. Der Autor fügt noch hinzu, die Torhüter hätten den heiligen Severin auch nicht nach seinem Namen gefragt, obwohl der Mann ihnen unbekannt gewesen sei. Wie immer ist auch bei dieser Darstellung der historische Rahmen am unverdächtigsten: Der auf der römischen Bürgerschaft lastende Druck einer germanischen Besatzung und die strenge Bewachung der Tore. Wenn Severinus dennoch von den Barbaren eingelassen wurde, wird es dafür einen Grund gegeben haben, den wir nicht kennen. Die Deutung des Vorgangs als Wunder mit der Weiterung, Severinus sei (den Wächtern) unbekannt gewesen, dürfte demgegenüber eine Konstruktion ex post darstellen. Erwägungen der Einwohner über das unverständliche Verhalten der Barbaren, die Severinus gewiß

41 Vgl. dazu auch NOLL, Eugippius, S. 21 ff.; KAPHAN, S. 113 ff.; 128 ff.; anders BALDERMANN, Diss., S. 121 ff.

42 So zuletzt noch NOLL, St. Severin, S. 112; vgl. DERS., Eugippius, S. 18.

43 V. S., c. 1: . . . *barbarorum intrinsecus consistentium, qui cum Romanis foedus inierant, custodia servabatur artissima nullique ingrediendi aut egrediendi facilis licentia praestabatur. A quibus tamen famulus dei, cum esset ignotus, nec interrogatus est nec repulsus. Itaque mox ingressus ecclesiam cunctos de salute propria desperantes . . . hortabatur . . .* Zum Motiv vgl. Act. Petri et Andreae, c. 8 ff., ed. M. BONNET, S. 121 f.; vgl. auch VAN UYTFANGHE, Bible, S. 342 f.

nicht eingelassen haben würden, wenn sie gewußt hätten, daß sie damit ihrem Gegner die Stadt öffneten, könnten sehr wohl im Sinne der hagiologischen Deutung des Vorfalls die Vorstellung gezeitigt haben, Severinus sei ihnen unbekannt gewesen.

Doch lassen wir diese Mutmaßungen einmal beiseite und unterstellen, Eugippius hätte hier nach über vierzig Jahren einen Vorgang absolut wirklichkeitsgetreu wiedergegeben. Auch unter dieser Voraussetzung läßt sich dem Kontext als zweifelsfreie Aussage des Autors nicht mehr entnehmen, als daß die Posten am Tor den Severinus nicht von Angesicht gekannt haben. Die Mitteilung, sie hätten ihn auch nicht nach seinem Namen gefragt, legt doch geradezu den Schluß nahe, daß eine Identifizierung des »Unbekannten« als Severinus sie voraussichtlich zu einem anderen Verhalten bewogen haben würde. Demnach scheint sogar Eugippius davon auszugehen, daß selbst den Germanen in Comagenis der Name des Severinus zur Zeit seiner in c. 1 beschriebenen Ankunft geläufig war. Erst recht aber spricht nichts dagegen, bei den römischen Bewohnern der Stadt die Bekanntschaft mit der Persönlichkeit des Severinus vorauszusetzen. Ja, wenn wir das Wunder wirklich auf den realen Kern einer zeitgenössischen Nachricht zurückführen wollen, dürfen wir geradezu eine solche Annahme zugrunde legen. Wie hätte denn das Ereignis von den Bürgern überhaupt registriert werden können, wenn es nicht Aufsehen erregt haben würde? Das aber würden wir kaum erwarten, wenn es sich bei dem Ankömmling um einen unbekannten und unbedeutenden Menschen gehandelt hätte. Dem widerspricht ja auch der Umstand, daß sich die gesamte Bürgerschaft gemäß dem Bericht der Vita nach dem Eintreffen des Severinus in der Basilika versammelte, wo der Heilige sie – *de salute propria desperantes* – ermutigte. Demnach erwarteten die Bürger von Comagenis Hilfe und Unterstützung von Severinus, und gerade das Bewußtsein von der Macht dieses Mannes könnte sie am ehesten dazu veranlaßt haben, ein Wunder darin zu sehen, daß die Barbaren dem Helfer der Bürgerschaft, der sie selbst in Kürze vertreiben sollte, die Tore nicht verschlossen haben.

Wie auch immer wir uns zu dem Bericht der Vita über den ungehinderten Einzug des Severinus in Comagenis stellen, in keinem Fall kann er noch ernsthaft als Beleg dafür herangezogen werden, daß Severinus den Provinzialen damals nicht bekannt gewesen sei, ja selbst bei den germanischen Foederaten kann diese Unkenntnis über die Person des Severinus keineswegs zweifelsfrei vorausgesetzt werden. Dagegen spricht im übrigen auch die souveräne Haltung, die Severinus gegenüber den arianischen und heidnischen Stämmen und ihren Fürsten immer wieder an den Tag legt. Die oft geradezu unterwürfige Ehrfurcht, mit der die kriegerischen Germanen von Anfang an dem Römer gegenübertreten, läßt sich hier noch weniger als bei den Provinzialen mit der vorbildlichen Frömmigkeit und den thaumaturgischen Kräften des katholischen Heiligen erklären.

So pflegte nach dem Bericht des Eugippius der Rugierkönig Flaccitheus schon kurz nach dem Erscheinen des Heiligen in Norikum mit diesem den vertrautesten Umgang. Angesichts der Bedrohung des Rugierreiches durch die Ostgoten soll der König den Severinus »wie ein himmlisches Orakel« um Rat gefragt haben. Da die

Goten dem Rugierkönig den von ihm erbetenen Durchmarsch nach Italien verweigerten, fürchtete dieser, sie hätten es auf sein Leben abgesehen. Severinus beruhigte den Flaccitheus und bedeutete ihm, er werde die Herrschaft ungestört und glücklich bis zu seinem Tode innehaben, wenn er nur seinen Ermahnungen folge und die Feinde nicht provoziere. Als später eine räuberische Streifschar einige Rugier verschleppte, ging der Rugier den Heiligen wiederum um Rat an. Dieser empfahl ihm, die Feinde nicht zu verfolgen und auf keinen Fall die Donau zu überschreiten, da dies sein Ende bedeuten würde.

Der freundschaftliche Verkehr zwischen Severinus und Flaccitheus findet auch in späteren Mitteilungen seine Bestätigung. Da die Kontakte des Severinus zu dem Sohn und Nachfolger des Flaccitheus, Feletheus nicht frei von Störungen und Belastungen waren, wies der Heilige den Rugier nachdrücklich darauf hin, sein Vater habe niemals gewagt, etwas gegen seinen, des Severinus, Rat zu unternehmen und stets gewußt, was eine gehorsame Gesinnung wert sei. Feletheus selbst berief sich noch kurz vor dem Ableben des Severinus auf dessen gutes Verhältnis zu seinem Vater. Diese guten Beziehungen zwischen Flaccitheus und Severinus sind umso bemerkenswerter, als Eugippius den Heiligen an einer Stelle betonen läßt, sie hätten während der ganzen Zeit der Regierung des Flaccitheus angedauert, andererseits dieser König jedoch nach den Angaben des Eugippius nicht allzulange nach den durch den gotischen Vorstoß hervorgerufenen Wirren und damit auch nicht allzulange nach der in c. 1 geschilderten Ankunft des Severinus in Ufernorikum bereits verstorben ist[44].

Etwa zur gleichen Zeit, als Flaccitheus die Absicht hatte, mit seinem Stamm nach Italien abzuwandern, wurde Severinus von dem Skirenfürst Odoaker in seiner Zelle aufgesucht[45]. Eugippius klärt uns nun ebensowenig über die Stellung des Odoaker wie über den eigentlichen Anlaß und Zweck seines Besuches auf. An religiöse Verehrung seitens des arianischen Fürsten als Grund des Zusammentreffens ist dabei wohl kaum zu denken. Die so merkwürdig akzentuierten Worte: ›*Vade ad Italiam, vade!*‹ lassen am ehesten auf eine politische Thematik der Aussprache schließen. Daher scheint die Vermutung nicht ganz abwegig, daß Severinus nach vorausgehenden Verhandlungen den Odoaker mit seinem Gefolge geradezu nach Italien geschickt hat, wo dieser dann in der Palastgarde des Anthemius eine bevorzugte Stellung erhielt.

44 V. S., c. 5,1: . . . *Flaccitheus . . . beatissimum Severinum in suis periculis tamquam caeleste consulebat oraculum . . . ad quem, dum vehementius turbaretur, adveniens deflebat . . .* 3. *qui cum tali animatus oraculo laetus abscederet . . . virum dei misit protinus consulendum . . .*; c. 31,3: . . . *cunctis regni sui temporibus nihil me inconsulto gerere praesumebat, qui monitis salutaribus non resistens . . . recognovit, quanti valeret oboedientis animus . . .*; 42,2: . . . *pater noster Flaccitheus experimento didicit sanctitatis tuae meritis se fuisse semper adiutum . . .*; 5,4: . . . *frustratis insidiis adversantum Flaccitheus incrementis auctus prosperioribus vitam rebus tranquillissimis terminavit.*

45 V. S., c. 7,1. Die Bemerkung *etiam ante hoc factum*, c. 6,6, die auf den Durchmarsch des Odoaker und seiner Scharen Bezug nimmt, rückt den Besuch des Skirenfürsten bei Severinus zeitlich an die in c. 5 berichteten Vorgänge um Flaccitheus heran, vgl. auch oben S. 71 f.

Die Verbindung mit Odoaker ist auch später nicht abgerissen. Zu einer Zeit, als die Machtkonstellation sich entscheidend gewandelt und Severinus nach Räumung einiger exponierter Orte sich unter den Schutz der Rugier in den östlichen Teil Ufernorikums zurückgezogen hatte, erreichte ihn ein Schreiben Odoakers, der inzwischen nach dem Sturz des Romulus Herr Italiens geworden war. Eugippius teilt uns daraus nur mit, Odoaker habe Severinus als Dank für die Prophezeiung der Königsherrschaft einen Wunsch freigestellt, woraufhin dieser die Aufhebung der Strafe des Exils bei einem ihm offensichtlich bekannten vornehmen Römer erbat[46]. Der genannte Ambrosius dürfte ebenso wie der vornehme Presbyter Primenius, der dem von Odoaker getöteten Patricius Orestes nahegestanden und bei Severinus Zuflucht gesucht hatte, der von Odoaker gestürzten Partei angehört haben. Das Verhältnis des Severinus zu Odoaker scheint nach dessen Machtergreifung abgekühlt zu sein, worauf nicht nur die Flucht des Primenius zu Severinus schließen läßt, sondern auch eine von Eugippius mitgeteilte Bemerkung. Als einige römische *nobiles* in Gegenwart des Heiligen den König von Italien lobten, fragte Severinus ironisch, wen sie denn mit solchen Lobeshymnen priesen, und sagte das Ende Odoakers voraus.

Der Verschlechterung der Beziehungen des Severinus zu Odoaker scheint eine entsprechende Tendenz in seinem Verhältnis zu den Rugierkönigen zu entsprechen. Vermutlich spielt hier der Wandel der Machtverhältnisse eine entscheidende Rolle. Die Verbindungen zu Feletheus wurden insbesondere wohl durch Machenschaften der eigenwilligen Königin Giso gestört. Immerhin griff der Rugierkönig auf Ersuchen des Severinus ein, als Giso gefangene Katholiken, wohl römische Provinzialen, gewaltsam zum arianischen Bekenntnis bekehren wollte. Dafür versagte sich die Königin in einem andern Fall schroff dem mutig vorgebrachten Begehren des Heiligen, widerrechtlich versklavten Römern die Freiheit zurückzugeben, sah sich dann freilich durch ein persönliches Mißgeschick, das Eugippius dem Gebet des Heiligen zuschreibt, genötigt, der Forderung des Severinus nachzukommen[47].

Wie ausschließlich die römische Bevölkerung bei Verhandlungen mit den Rugiern auf die Vermittlertätigkeit des Heiligen angewiesen war, zeigt sich auch in Batavis, wo die Bürger ihn inständig baten, ihnen bei Feletheus eine Handelsgenehmigung zu erwirken[48]. Als später die Flüchtlinge aus den rätischen Donaustädten in Lauriacum Schutz gesucht hatten und der Rugierkönig mit einem Heer heranzog, um sie mehr oder weniger gewaltsam in das seiner Schutzgewalt unterstelllte Gebiet zu evakuieren, suchten die Bedrängten in ihrer Angst wiederum Hilfe bei Severinus. Dieser machte sich sofort auf und trat Feletheus mitten in der Nacht 30 km vor der

46 V. S., c. 32,1. Bei Theodoret, Hist. relig. 13, Sp. 1404 Cff. bittet der hl. Makedonios ebenfalls um Gnade für verurteilte Bürger.

47 V. S., c. 8,1: . . . *hunc coniux feralis et noxia, nomine Giso, semper a clementiae remediis revocabat . . . inter cetera iniquitatis suae contagia etiam rebaptizare quondam est conata catholicos . . . ob sancti reverentiam Severini non consentiente viro . . . 2 . . . facibus feminei furoris exaestuans mandata reportari iussit asperrima . . .*; vgl. oben S. 126 und 158 f.

48 V. S., c. 22,2 . . . *beatum virum cives suppliciter adierunt, ut pergens ad Febanem, Rugorum principem, mercandi eis licentiam postularet;* vgl. oben S. 148.

Stadt gegenüber. In offenbar schwierigen Verhandlungen sagte Severinus schließlich zu, die Umsiedlung der Flüchtlinge in die den Rugiern tributpflichtigen Orte selbst durchführen zu wollen, woraufhin der König seine Truppen zurückzog[49].

Später erfahren wir noch einmal von einem Gespräch des Severinus mit dem rugischen Königspaar. Auffälligerweise forderte der Heilige, der sein Ende nahen fühlte, Feletheus und Giso auf, zu ihm zu kommen. Diese hörten sich geduldig seine gestrengen Ermahnungen an, sich unrechter Taten vor allem gegen ihre Untertanen, offensichtlich die tributpflichtigen Römer, zu enthalten und die Unschuldigen nicht zu bedrängen[50]. Von dem Bruder des Königs, Ferderuch, dem anscheinend die Steuereinkünfte von Favianis wie die eines Krongutes als eine Art Apanage zugesprochen worden waren, vernehmen wir, er habe sich zu Severinus begeben, um diesem, »wie er es gewohnt war«, seine Aufwartung zu machen. Er wird mit noch weit schwerwiegenderen Vorwürfen als das Königspaar überschüttet und verteidigt sich, indem er bestürzt die ihm zugeschriebene Absicht bestreitet. Auch hier dürfte die angeblich so demütige Haltung des Rugierfürsten vor dem Heiligen[51] kaum auf religiöse Ehrfurcht zurückzuführen sein, scheute sich Ferderuch doch andererseits nicht, unmittelbar nach dem Tode des Heiligen dessen Kloster bis auf die nackten Mauern auszuplündern[52].

Severinus trat im übrigen noch ein zweites Mal einem Germanenfürsten angesichts des Barbarenheeres entgegen. Wegen der beständigen Einfälle der Alemannen hatte sich Severinus nach Passau begeben. Als dies der König Gibuld erfuhr, der den Heiligen angeblich zutiefst verehrte, verlangte er ihn zu sehen. Severinus kam ihm entgegen und forderte, Gibuld solle mit seinem Stamm das römische Gebiet nicht weiterhin verwüsten und erbat die Freilassung der Gefangenen, welche sich in den Händen seiner Gefolgsleute befänden. Gibuld, den vor dem Heiligen ein Zittern angekommen sein soll, wie er es nie in der Schlacht erlebt habe, gestand Severinus die Erfüllung aller Wünsche zu und gestattete in der Folge tatsächlich den Beauftragten des Severinus wiederholt, die versklavten Römer innerhalb seines Herrschaftsbereiches aufzuspüren und in die Freiheit zurückzuführen[53].

Andere Stellen lassen erkennen, daß Severinus zumindest in der früheren Periode seiner Anwesenheit in Norikum ganz reale Machtmittel zur Verfügung standen, um

49 V. S., c. 31,2ff.; vgl. oben S. 128 und 171.

50 V. S., c. 40,1: ... *memoratum Rugorum regem Febam cum uxore eius crudelissima, nomine Giso, ad se venire commonuit* ...

51 V. S., c. 42,1f.: ... *cum idem Federuchus ex more salutaturus accederet* ...; vgl. dazu oben S. 159f. Selbstverständlich muß hier auch Stilisierung nach dem oben herausgestellten Motiv »Heiliger vor Barbarenfürst« in Erwägung gezogen werden, s. oben S. 128f. Andererseits liegt auf der Hand, daß derartige Züge eben deshalb sich in der Überlieferung erhalten haben, weil sie hagiologisch zu deuten waren.

52 V. S., c. 44,3.

53 V. S., c. 19,1f.: ... *Alamannorum ... rex Gibuldus summa eum reverentia diligebat* ...; vgl. dazu oben Anm. 51. Nach HAUCK, I, 90 ist Gibuld bereits Christ, zu diesem vgl. auch V. Lupi, c. 10 und oben Anm. III, 167.

die Barbaren, vor denen die Bevölkerung in ständiger Furcht lebte, zur Räson zu bringen. Als einst die räuberischen Skamarer zwei seiner Schutzbefohlenen bei Favianis über die Donau verschleppt hatten, nahm er unverzüglich die Verfolgung auf und erreichte, daß die Wegelagerer furchtsam um Verzeihung baten und die Gefangenen auslieferten[54]. Dieser Erfolg würde am ehesten seine Erklärung finden, wenn wir voraussetzen, daß Severinus von einer Truppenabteilung begleitet war, wie auch bei anderer Gelegenheit verlautet. Bei einem unerwarteten Einfall von Barbaren, der sich ebenfalls im Gebiet von Favianis ereignete, schleppten diese Vieh und Menschen mit sich fort. Severinus veranlaßte daraufhin die in Favianis stationierte Einheit der Grenztruppen, den Feinden nachzusetzen. Es gelang den römischen Soldaten, die Feinde zu überrumpeln und ihnen die Beute wieder abzunehmen. Die gefangenen Barbaren wurden vor Severinus geführt, der ihnen die Fesseln abnehmen ließ, ihnen Nahrung gab und die Freiheit schenkte, nachdem sie anscheinend zugesagt hatten, das römische Gebiet in Zukunft zu verschonen[55].

Die guten Beziehungen zu den Germanen lassen den Schluß zu, daß auch die erstaunlich gute Unterrichtung des Severinus über die Planungen der germanischen Führer, sein Wissen um bevorstehende Einfälle und Angriffe barbarischer Scharen auf Verbindungen zurückzuführen sind, die dem Zuschauer und insbesondere späteren Berichterstattern nicht bekannt waren und daher in der hagiologischen Perspektive auf divinatorische Fähigkeiten zurückgeführt wurden. So erklärt sich vielleicht am besten, daß Severinus den Einwohnern von Asturis wie denen von Joviaco die kommende Heimsuchung ankündigen[56], den Rugierkönig von dem baldigen Abzug der gefürchteten Goten unterrichten und die Belagerung von Tiburnia durch ebendieselben Goten voraussagen konnte[57]. Ebenso wußte er im voraus von dem Gemetzel, das der Suebenfürst Hunimund in Batavis anrichten würde, von dem verheerenden Einfall der Alemannen in Binnennorikum, von dem auf Lauriacum geplanten nächtlichen Überfall[58].

Diese Ereignisse beleuchten auch die Stellung, die Severinus in den Augen der römischen Bevölkerung einnahm. So suchten die von dem Einfall der Barbaren betroffenen Bürger von Favianis Hilfe bei Severinus und nicht bei dem Stadtkommandanten, der seinerseits nicht wagte, ohne die Anweisung des Heiligen irgendwelche Maßnahmen zu ergreifen[59]. Auf das Verhältnis zwischen dem Kommandeur der in Favianis liegenden Truppe, dem Tribun Mamertinus, und Severinus wirft auch die von ersterem gebrauchte Anredeform *Tua veneratio* ein bezeichnen-

54 V. S., c. 10,2: . . . *cuius venerandam praesentiam non ferentes suppliciter quos ceperant reddidere captivos.*

55 V. S., c. 4,4: . . . *quos absolutos vinculis, cibo potuque refectos . . . alloquitur: ›ite et vestris renuntiate complicibus, ne . . . ultra huc audeant propinquare‹ . . . 5. dimissis . . . barbaris . . . promittit numquam illud oppidum hostium praedas ulterius experturum.*

56 V. S., c. 1,2; c. 24,1 f.

57 V. S., c. 5,2; 17,4.

58 V. S., c. 22,3; 25,1; 30,2 f.

59 V. S., c. 4,1 f. Zum Einfluß der hagiologischen Perspektive auf diesen Bericht vgl. jedoch oben S. 121 ff.

des Licht, die sonst vorwiegend angesehenen Geistlichen, meist Bischöfen, gegenüber gebräuchlich ist[60]. Severinus gab dem römischen Befehlshaber detaillierte Anweisung, die Verfolgung der Feinde aufzunehmen, diese zu überwältigen, die Gefangenen aber zu schonen.

Auch andere bei Eugippius überlieferte Nachrichten deuten darauf hin, daß Severinus selbst militärische Verteidigungsmaßnahmen anordnete und überwachte. Die in Batavis stehende Abteilung, die auch nach der Auflösung des Grenzverteidigungssystems noch existierte, erkannte die Autorität des Severinus an, der seinerseits dieser Truppe besondere Aufmerksamkeit widmete. Dies geht aus dem Bericht von der Ermordung der Soldaten hervor[61], die den noch ausstehenden Sold aus Italien holen sollten. Während der letzten Belagerung von Batavis durch die Alemannen veranlaßte Severinus, – wenn wir Eugippius hier Glauben schenken wollen[62] – diese Einheit, die wohl durch Flüchtlinge aus aufgegebenen Siedlungen verstärkt war und vermutlich milizähnlichen Charakter angenommen hatte, zu einem Ausfall, der den bedrängten Römern noch einmal Luft schaffte[63].

Während Severinus an den genannten Stellen in verantwortlicher Funktion militärische Unternehmungen leitete, vermochte er nach anderen Aussagen vermittels eines klug durchdachten Verteidigungs- und Warnsystems auch nach dem Zusammenbruch der Limesorganisation die Bevölkerung in den befestigten Städten und Kastellen zu schützen. An kritischen Punkten waren Posten und Wachen aufgestellt, welche die Bevölkerung rechtzeitig warnten, sobald Gefahr drohte, so daß diese sich alsbald mit Vieh und Habe hinter den festen Mauern in Sicherheit bringen konnte. Dieses System hinderte die Feinde zugleich daran, sich in dem von allen Hilfsmitteln entblößten Land lange zu halten.

Eugippius sagt ausdrücklich, Severinus selbst habe dieses Verteidigungssystem organisiert. Severinus persönlich unterrichtete den Stadtherrn von Lauriacum, Bischof Constantius, von einem drohenden Angriff und ermahnte ihn, die Mauern nachts zu besetzen und sorgfältig zu bewachen[64]. Die Verteidigungsorganisation

60 *Tua veneratio* wird in der Regel hohen Geistlichen, vor allem Bischöfen gegenüber, gebraucht, s. Augustin, Ep. 149,1, S. 349; Ruricius, Ep. II, 11; 15,59, S. 319; 323; 345. Faustus ep. Rei., Ep. XVIII, S. 288; Ennod, V. Epiphanii, c. 68, vgl. JERG, S. 188. Zu den abstrakten Appellativa vgl. JERG, passim; HIRSCHFELD, S. 674ff.; SVENNUNG, passim.

61 V. S., c. 20. Zu dieser Einheit gehören vermutlich auch die 40 Mann, welche zur Erntezeit die Stadt bewachten und von den Leuten Hunimunds niedergemetzelt wurden, s. c. 22, 4.

62 Vgl. aber oben S. 161f.

63 V. S., c. 27,2: bei der Interpretation dieser Stelle muß jedoch eine mögliche Stilisierung nach hagiographischen Mustern in Rechnung gestellt werden, s. oben S. 156.

64 V. S., c. 30,1: *Cives . . . ad suspecta loca exploratoribus destinatis hostes . . . praecavebant. quos servus dei . . . praestruxit, ut omnem paupertatis suae sufficientiam intra muros concluderent, quatenus inimicorum feralis excursio nihil humanitatis inveniens statim fame compulsa immania crudelitatis coepta desereret . . . 2 . . . mittens ad s. Constantium, eiusdem loci pontificem . . .* › *hac*‹ *inquit,* ›*nocte dispositis per muros ex more vigiliis districtius excubate, supervenientis hostis caventes insidias*‹ Zur Funktion der Bischöfe bei der Verteidigung spätantiker Städte s. MOCHI ONORY I, S. 555; 572ff.; 585ff. u. passim; MAC MULLEN, S. 159.

umfaßte auch Binnennorikum, wie wir ebenfalls der Vita entnehmen können. So warnte Severinus einmal durch seinen Beauftragten, Maximus, der offenbar für die binnennorischen Angelegenheiten zuständig war, den Metropoliten von Tiburnia, Paulinus, vor einem bevorstehenden Einfall der Alemannen. Dieser traf daraufhin die entsprechenden Maßnahmen und benachrichtigte seinerseits die Einwohner seiner Diözese, die sich sofort in die befestigten Bergkastelle zurückzogen und so dem über das offene Land hereinbrechenden Verderben entgingen[65].

Die Ergebnisse der Forschungen österreichischer Archäologen haben uns Klarheit verschafft über das System der auf schwer zugänglichen Höhen angelegten Burgen, die in Kärnten vielfach an die Stelle der alten in den Ebenen gelegenen Ortschaften getreten waren und der Bevölkerung des flachen Landes im Ernstfall Zuflucht boten. Die kirchliche Organisation hat offenbar wesentlichen Anteil am Ausbau dieser Bergkastelle, denn in keinem von ihnen scheint das Gotteshaus gefehlt zu haben[66].

In ähnlicher Weise muß sich auch die Bevölkerung Ufernorikums geschützt haben, die allerdings zum Teil auf die alten Uferkastelle des Donaulimes zurückgreifen konnte. Im Alpenvorland und am Gebirgsrand dagegen finden wir auch hier neuangelegte Bergsiedlungen, die denen in Kärnten ähneln[67]. Nach einer Meldung des Eugippius luden die Einwohner der oberen Städte Ufernorikums »wegen ihrer Befestigungen« Severinus um die Wette zu sich ein, da sie glaubten, nur seine Anwesenheit könne ihre Sicherheit garantieren. Wie aus dem folgenden hervorgeht, gehören zu den genannten Orten offenbar auch Juvavum – Salzburg und Cucullis – Kuchl, wo ebensolche spätantiken Bergkastelle nachgewiesen werden konnten[68]. Nach der Vita Severini lag demnach die Verteidigung der Städte in der letzten Phase römischer Präsenz in der Hand der Spitzen der kirchlichen Verwaltung. Severinus erteilte jedoch, wie früher den militärischen Befehlshabern, so später noch den Bischöfen Weisungen und Befehle. Er muß demnach sowohl vor

65 V. S., c. 25,1: . . . *quidam de Norico, Maximus nomine . . . eius informatur oraculis patriam suam grave repente exitium subituram . . .* 2 . . . *memoratus antistes litterarum tenore perstructus universa diocesis suae castella . . . vehementer admonuit, ut . . . exitio venturae cladis occurrerent . . .* 3 . . . *castella vero nullum sensere periculum . . .*

66 VETTERS, Kontinuität I, S. 36ff.; II, S. 500ff.; SARIA, S. 483ff.; BARTON, S. 110ff.; 136ff.

67 S. oben S. 168f.

68 WALKE, S. 29ff. In der Regel wurden die *Norici Ripensis oppida superiora* der Vita Severini als die an der Donau gelegenen Orte verstanden. Da Eugippius aber in diesem Zusammenhang c. 11,2 Cucullis nennt, müssen wir unter diesen Begriff mitunter auch die im Alpenvorland liegenden *oppida* bzw. *castella* einbeziehen, vgl. dazu AIGN II, S. 11. Wie V. S., c. 17,1: ›*per universa oppida vel castella*‹ zeigt, handelt es sich bei den beiden Begriffen nicht um Synonyma. Während *oppidum* die gesamte Siedlung umfaßt, bezeichnet *castellum* den mit Mauern befestigten Bereich, ob es sich um die alten Limeskastelle oder die vielfach oberhalb der alten Talsiedlungen errichteten burgähnlichen Befestigungen, die im Notfall die Bevölkerung aufnahmen, handelt! Noch die ca. 792 verfaßten Breves Notitiae sprechen bei Salzburg von *superiori castro Iuvavensis oppidi* und unterscheiden wie auch die etwa gleichzeitige Notitia Arnonis *predictum oppidum simulque et castrum superiorem.*

wie nach der Aufgabe des Limes faktisch die oberste Führungsfunktion in diesem Raum ausgeübt haben, wie immer man diese definieren will.

So nimmt es uns auch nicht mehr wunder, wenn auf des Severinus Geheiß unhaltbar gewordene Positionen aufgegeben wurden. Er forderte die Bewohner von Joviaco auf, ihre Heimat sofort zu verlassen, als ein feindlicher Einfall drohte, und wiederholte diesen Befehl in einer Botschaft an den Presbyter, offenbar die höchste Instanz des Ortes. Nach dem angeblichen Sieg der römischen Besatzung von Batavis über die Alemannen gab er die Weisung, die Stadt unverzüglich zu räumen. Auch die Umsiedlung der bei Lauriacum zusammengeströmten Flüchtlinge in die den Rugiern tributpflichtigen Städte leitete er persönlich[69].

Wenn schon diese Maßnahmen Severinus in führender Funktion auch im Bereich der zivilen Verwaltung hervortreten lassen, so wird dieser Eindruck durch weitere Nachrichten noch verstärkt. Als Severinus die Bitte der Bürger von Batavis, ihnen eine Handelserlaubnis bei dem Rugierkönig zu erwirken, ablehnte, betonten diese nachdrücklich, sie erwarteten, nicht vernachlässigt zu werden, sondern wie bisher von seiner Führung Nutzen zu haben[70]. Die in dem Begriff *regimen* liegende Weisungsbefugnis, die hier in keiner Weise von thaumaturgischen oder prophetischen Fähigkeiten abgeleitet werden kann, weist Severinus deutlich als die höchste zivile Instanz für die erwähnten Bürger aus.

Eine ähnliche Stellung muß Severinus jedoch schon in einem weit früheren Zeitpunkt, der gemäß dem Bericht des Eugippius nicht lange nach seiner Ankunft zu setzen wäre, eingenommen haben. Da in Favianis infolge eines früh hereingebrochenen Winters Hungersnot drohte, rief ihn die Bürgerschaft herbei, weil sie allein von ihm Hilfe erhoffte. Severinus kam und traf Maßnahmen, die weniger seine charismatische Begabung als vielmehr seine Befugnisse auf dem Gebiet der Justiz und Verwaltung zu bezeugen scheinen. So ließ er eine vornehme Witwe vorführen, die größere Mengen von Lebensmitteln gehortet hatte, um durch Wucher Profit zu erzielen, und klagte sie öffentlich an. Wenn der Autor in diesem Zusammenhang den Terminus *in medium producere* verwendet, der aus der Magistratssprache stammt, hat es ganz den Anschein, als ob Severinus hier bei der Ausübung einer zivilrechtlichen Funktion auftrat[71]. Die Beschuldigte, von Furcht gepackt, wußte denn auch nichts Besseres zu tun als alle Vorräte herauszugeben.

Im gleichen Kapitel teilt Eugippius mit, bald nach dem erwähnten Vorfall seien Lastschiffe aus Rätien eingetroffen und hätten die Gefahr der Hungersnot endgültig abgewendet. Da die Bürger Severinus das Verdienst zuschreiben, hat er vielleicht tatsächlich für die Zufuhr der Lebensmittel Sorge getragen. Jedenfalls verteilt er später persönlich in der Basilika von Lauriacum an die dort zusammengeströmten

69 V. S., c. 24,1 ff.; 27,2 f.; 31,5 f.; s. dazu VAN UYTFANGHE, Bible, S. 345.

70 V. S., c. 22,2 f.: . . . *se non debere contemni, sed consueto sublevari regimine* . . . Zu *regimen* s. Forcellini IV, Sp. 60 s. v. *gubernatio*, vgl. Lex. Tac. ed. Gerber-Greef II (1962), Sp. 1369: *regimen . . . summae rei, . . . cohortium, . . . civitatis, . . . generis humani.*

71 V. S., c. 3,2: . . . *quam productam in medium arguit vehementer.* S. Forcellini III, Sp. 887, s. v. producere IA, a, b = *in iudiciis et contionibus est coram ducere*, vgl. Cod. Theodos. 5, 13,2; 10,12,2; Val. Max. 3,7,11; vgl. ferner oben S. 174 mit Anm. 195; unten Anm. IV, 307.

Flüchtlinge Olivenöl, das Händler aus Italien angeliefert hatten. Der Hinweis, Severinus habe alle Armen versammelt, doch sei die Schar der Unterstützung Fordernden größer als erwartet gewesen, läßt an eine festgesetzte Zahl von Unterstützungsempfängern denken, die als matricularii in eine Liste eingetragen waren[72]. Dies scheint auch durch die Aussage bestätigt zu werden, Severinus habe die Versorgung der notleidenden Bevölkerung in so umfassendem Rahmen organisiert, daß fast alle Bedürftigen in den Städten und Kastellen unterstützt werden konnten[73].

Wir vernehmen auch, auf welche Weise Severinus die Mittel für diese umfassende soziale Unterstützung erhielt. Als in Cucullis einst die Ernte eines kleinen Bauern durch Heuschreckenfraß vernichtet worden war, veranlaßte er die Nachbarn zu einer Abgabe, damit der Unglückliche bis zur nächsten Ernte sein Leben fristen konnte[74]. Später hören wir von einer in beiden norischen Provinzen gewissermaßen gesetzmäßig verordneten Zehntenabgabe von Feldfrüchten und Kleidung, die Eugippius biblisch begründet. Infolge dieses *mandatum* spendeten alle Bewohner Norikums den Zehnten der Feldfrüchte für die Armen, obwohl sie selbst unter der harten Herrschaft der Germanen schmachteten und Hunger litten[75].

Freilich verzögerten zumal die größeren Orte wiederholt die Abgabe. So wurde einmal von den Goten, welche die Stadt Tiburnia belagerten, der Abzug mit den Textilien erkauft, die beim Abtransport des Kleideraufkommens aus Binnennorikum nicht mit abgegangen waren. Ein andermal versäumen es die Bürger von Lauriacum, ihren Beitrag an Feldfrüchten rechtzeitig abzuliefern[76].

Die Einziehung und der Transport dieser Produkte erforderte einen erheblichen Aufwand. Severinus mußte wiederholt Schreiben an die einzelnen Gemeinden Binnennorikums schicken, in denen er zur Ablieferung aufforderte und die Säumigen immer wieder ermahnte[77]. Mitten im Winter führte der schon genannte

72 V. S., c. 28,2: ... *cunctos pauperes ... statuit congregari oleum ... largiturus ... Igitur maior egenorum turba confluxit, pretiosum quippe ibidem huius liquoris alimentum auxit turbam numerumque poscentium;* zum Armenregister der matricula vgl. MOCHI ONORY II, S. 283; ferner KOLLER, Christianisierung, S. 18f.

73 V. S., c. 17,1: ... *paene omnes per universa oppida vel castella pauperes ipsius industria pascerentur.* Üblicherweise wird die Aufgabe der sozialen Fürsorge in der Spätantike von den Bischöfen wahrgenommen, vgl. Sidon. Apoll., Ep. VI, 12, S. 101f. über Patiens von Lyon, s. dazu GAUDEMET, S. 353; MOCHI ONORY I, S. 281ff.; II, S. 103; 276; 280ff.

74 V. S., c. 12,7: ... *iustum est, ut ... liberalitate vestra anni praesentis alimenta percipiat. Collatione itaque fidelium ... ditatus didicit ... quantum beneficii suis cultoribus conferat divina largitio ...*

75 V. S., c. 17,2: ... *cuius largitionem tam piam in pauperes plurimi contemplantes, ... devotissime frugum suarum decimas pauperibus impendebant. Quod mandatum cunctis ex lege notissimum ... grata devotione servabant.* Die *lex* ist das Gesetz des Moses, s. Lv. 27,30ff.; Dt. 14,22ff. Zur Zehntenforderung der alten Kirche s. VISCHER, S. 201; vgl. ferner ROBINSON, S. 64f.; SOMMERLAD, S. 47; auch JONES, S. 894f.; VAN UYTFANGHE, Bible, S. 330ff.

76 V. S., c. 17,4; 18,1. Zu Kleiderspenden vgl. MOCHI ONORY I, S. 281; II, S. 280.

77 V. S., c. 17,4: *pro decimis ... dandis, quibus pauperes alerentur, Norici quoque populos missis exhortabatur epistolis;* c. 18,1: *Cives quoque ex oppido Lauriaco crebra quondam s. Severini exhortatione commoniti frugam decimas pauperibus offerre distulerant.*

Maximus eine gemietete Trägerkolonne mit Textilien aus Tiburnia über die Alpen und geriet dabei in einen gefährlichen Schneesturm[78]. Die Abgaben wurden anscheinend in dem Kloster des Severinus bei Favianis zentral gesammelt und von dort aus wieder verteilt, denn in dem Gespräch mit Ferderuch warnt Severinus diesen ausdrücklich, die ihm anvertraute Habe der Armen anzutasten[79]. Ferderuch weist den Verdacht weit von sich: Weit eher sähe er sich veranlaßt, zum »heiligen Spendenfonds«, den alle kennen, einen eigenen Beitrag zu leisten als diesen zu schmälern.

Der hier verwendete Begriff der *sancta largitio* erinnert an das diokletianische Naturalsteuersystem der kaiserlichen Finanzverwaltung, der *sacrau largitiones*, das u.a. die Bekleidung für das Heer aufzubringen hatte und diese teils durch eigene Produktion, teils durch Zwangskauf, teils durch Erhebung, beschaffte[80]. Mehrere Bemerkungen des Eugippius bestätigen den steuerähnlichen Charakter der Zehntabgabe, die offenbar, wie der Bestrafung der Säumigen entnommen werden kann, nicht freiwillig geleistet wurde, deren Umfang vorgeschrieben war und bei der Rückstände unnachsichtig eingetrieben wurden[81].

Im übrigen scheint auch Geld eingekommen zu sein, denn das an die Flüchtlinge von Lauriacum verteilte Öl hatte Severinus von Fernhändlern käuflich erworben[82]. Auch für den Freikauf von Gefangenen, von dem wir wiederholt hören, standen ihm Mittel zur Verfügung.

78 V. S., c. 29,1: ... *Maximus Noricensis ... media hieme ... ad b. Severinum ... venire contendit, conductis plurimis comitibus, qui collo suo vestes captivis et pauperibus profuturas, quas Noricorum religiosa collatio profligaverat, baiularent.*

79 V. S., c. 42,1: ... *praecaveto, ne ... aliquid horum, quae mihi commissa sunt, attaminare pertemptes et substantiam pauperum captivorumque contingas ...*

80 l. c. 2: ... *sanctae largitioni tuae, quae omnibus nota est, conferre aliquid deceat, non auferre* ... Zum spätantiken Steuersystem der *sacrae largitiones* s. Cod. Theod. VII, VI, 2; 3; 4; vgl. I, XV, 10 zum *canon vestium;* dazu Jones, S. 411; 427–437; 624f. Zum Zwangskauf oder besser Verkaufszwang *(coemptio)* vgl. ebd., S. 235; 254; 840; Geiss, S. 10ff. u. passim. Wenn auch die diokletianischen Naturalabgaben in konstantinischer Zeit wieder durch Geldsteuern ersetzt wurden, so liegt doch auf der Hand, daß in Zeiten und Gebieten verringerten Münzumlaufs das Steuersystem zur Naturalabgabe zurückkehrt.

81 V. S., c. 17,4 ist von der *erogandarum vestium copia* die Rede, d.h. von einer offensichtlich genau bestimmten Menge abzuliefernden Kleiderstoffs; c. 18,2 zeigen sich die *cives ad persolvendas ex illo decimas ... promptiores.* Das Aufbringen des Zehnten wurde demnach wohl kaum als freiwillige Abgabe, sondern eher als pflichtgemäßes Abtragen einer Schuld aufgefaßt. Für eine festgesetzte Ablieferungsfrist spricht auch der Umstand, daß der Zehnte an Kleiderstoff aus Binnennorikum mitten im Winter, wie c. 29 beweist, über die Alpen geschafft wurde, vgl. dazu Baudrillart, S. 15; Gaudemet, S. 292; van Uytfanghe, Bible, S. 330ff.; ferner Mochi Onory I, S. 281; II, S. 280.

82 V. S., c. 28,2: ... *cunctos pauperes in una basilica statuit congregari oleum ... largiturus: quam speciem ... negotiatorum tantum deferebat evectio ...;* c. 9,1: ... *Magna quoque famulo Dei ... in redimendis erat captivis industria ...;* vgl. c. 10,1: ... *aedituus, quem beatus Severinus redemerat de manibus barbarorum ...*

Während einerseits aus den Angaben des Vita eine biblisch begründete Besteuerung der Provinzbevölkerung in Binnen- und Ufernorikum zu erschließen ist, lassen weitere Informationen über die von Severinus organisierten Maßnahmen der Landesverteidigung auch die Folgerung zu, daß die römische Bevölkerung durch eine zentrale Instanz zu Dienstleistungen aufgeboten wurde, die insbesondere den Schutz der Provinzen betrafen. Die Einwohner der größeren Ortschaften wurden jedenfalls nicht nur zu Wach- und Kriegsdienst, sondern auch zu weiteren operae, so vor allem dem Ausbau und der Instandhaltung von Befestigungsanlagen, herangezogen[83].

Es liegt auf der Hand, daß eine so umfassende Tätigkeit in Verteidigung und Verwaltung, Versorgung und sozialer Sicherung der Provinzialen, wie sie von Severinus in Norikum ausgeübt wurde, nur mit Hilfe eines umfangreichen Apparates bewältigt werden konnte. Ein derartiger Apparat stand Severinus in der Tat zur Verfügung, ihn bildeten nicht nur Laien, sondern vor allem Kleriker und die Mönche seiner Klöster[84].

Der engste Vertraute des Severinus war offensichtlich der Presbyter Lucillus, der vielleicht aus Rätien stammte, wo der Bischof Valentinus einst sein Lehrer gewesen sein soll. Der Heilige beauftragt ihn, an seinem Sterbetage hinfort die Totenmesse für ihn zu feiern, und später erscheint er als Leiter der Mönchsgemeinde. Eben dieser Lucillus erhielt wie zu anderer Zeit ein Diakon Amantius aufgrund einer Abmachung mit dem König Gibuld den Auftrag, die im Alemannengebiet festgehaltenen römischen Gefangenen aufzuspüren und heimzuführen[85].

Eine Art Vertrauensmann für Binnennorikum war der bereits erwähnte Maximus, der häufig in der Umgebung des Severinus weilte. Einmal wurde er von diesem zum Bischof von Tiburnia gesandt, um diesen vom Anmarsch der Alemannen zu unterrichten, ein andermal treffen wir ihn mitten im Winter beim Transport der Kleidungsstücke, die er mit einer Trägerkolonne über die Alpen nach Favianis schafft[86]. Bei anderen Gelegenheiten begegnen uns die Mönche Marcianus und Renatus als Boten des Severinus auf dem Wege nach Tiburnia, der Mönch Valens, der den Bischof Constantinus von Lauriacum vor einem Überfall warnen soll, der Kantor Moderatus aus Favianis und später ein nichtgenannter Einwohner von Quintanis, welche die Bürger von Joviaco im Auftrag des Severinus zur Räumung ihres Heimatortes zu überreden versuchen[87].

83 Vgl. dazu Nov. Valentinian. (III.), 5, a. 440 März 3. *Ad populum: . . . cognoscat universitas nullum de Romanis civibus . . . ad militiam esse cogendum, sed tantum ad murorum portarumque custodiam, quoties usus exegerit . . . A reparatione murorum vel omnium, quae supra dicta sunt, nullus penitus excusetur.*

84 Die Funktion der Bischöfe in der spätantiken Stadtverfassung ließ diese auf den Klerus als Helfer in der Verwaltung und bei Missionen zurückgreifen, s. MOCHI ONORY I, S. 586ff.; II, S. 99f.; 249ff., 259; 301; III, 258.

85 V. S., c. 41,1; 44,5; 45,2; 19,3–5.

86 V. S., c. 25; 29.

87 V. S., c. 37,1; 30,2; 24,1f. Der in c. 37,1 genannte Marcianus wird später als Nachfolger des Lucillus Vorsteher der Mönchsgemeinde.

Von dem späteren Bischof von Tiburnia, Paulinus, berichtet die Vita Severini, er habe sich einige Zeit im Kreis um Severinus – *in consortio beati viri* – aufgehalten. Von diesem *consortium* hören wir noch an anderer Stelle. Bereits im Begleitschreiben läßt Eugippius ganz nebenbei verlauten, »viele Priester und dem geistlichen Ideal lebende Männer, aber auch vornehme und fromme Laien«, die teilweise aus weit entfernten Ländern kamen, hätten sich um Severinus gesammelt. Einen von ihnen nennt er namentlich, den Presbyter Primenius aus Italien, einen Mann vornehmer Herkunft und hohen Ansehens, der dem letzten Kaisermacher, dem *patricius* Orestes, wie ein Vater nahe gestanden und deswegen aus Furcht vor dessen Mörder Odoaker bei Severinus Zuflucht gesucht habe. Später erfahren wir noch einmal von »vielen vornehmen Römern«, die im Gespräch vor Severinus, »wie es so zu geschehen pflegt«, den König Odoaker in allzumenschlicher Schmeichelei lobten[88].

Bemerkenswerterweise macht Eugippius an den letztgenannten Stellen garnicht den Versuch, die Anziehungskraft des Severinus auf eine große Zahl offenbar nicht unbedeutender Römer – wie sonst im Sinne des bekannten hagiographischen Topos – damit zu erklären, der Ruf der Heiligkeit des Severinus habe diese Männer herbeigelockt. Im Falle des Primenius gibt er vielmehr einen Grund an, der tendenzneutral und daher durchaus glaubwürdig ist und darüber hinaus vermutlich auch die Anwesenheit zumindest eines Teils der übrigen *nobiles* erklärt: Immer wieder nötigen die Verhältnisse diejenigen, die sich politisch engagiert hatten, freiwillig oder unfreiwillig ein Exil aufzusuchen, wo wenigstens die persönliche Sicherheit gewährleistet war[89]. Es hat ganz den Anschein, als ob dies in der Umgebung des Severinus an der oberen Donau vorausgesetzt werden konnte.

Diese Umstände, welche die Frage nach der politischen Stellung des Severinus immer drängender aufwerfen, bieten gewissen Vermutungen weitere Nahrung, zumal wenn wir uns noch einmal vergegenwärtigen, daß nicht nur über Primenius und den Pannonier Orestes, den Vater des Romulus Augustus, sondern auch über die der höchsten Adelsklasse des Illustrats angehörende Witwe Barbaria sich – zumindest indirekt – eine Beziehung zu dem letzten weströmischen Kaiser herstellen läßt. Die *illustris femina* Barbaria, die einst wie ihr Gatte, den wir leider nicht kennen, mit Severinus in Briefwechsel stand, besaß in eben jenem Castellum Lucullanum, das 476 dem Romulus als Ruhesitz zugewiesen worden war, ein Grundstück. Dieses übereignete sie den aus Norikum vertriebenen Mönchen des heiligen Severinus, dessen Leib aber fand in einem von ihr selbst erbauten Mausoleum ebendort seine letzte Ruhestätte[90].

88 V. S., c. 21,1; Eug. Ep. 8: . . . *multi igitur sacerdotes et spiritales viri nec non et laici nobiles atque religiosi, vel indigenae vel de longinquis regionibus confluentes . . . tandem Primenius quidam, presbyter Italiae, nobilis et totius auctoritatis vir, qui ad eum confugerat tempore, quo patricius Orestes inique peremptus est, interfectores eius metuens, eo quod interfecti velut pater fuisse diceretur . . .* 32,2: . . . *memoratum regem multi nobiles coram sancto viro humana, ut fieri solet, adulatione laudarent . . .*

89 S. unten S. 250.

90 V. S., c. 46,1: . . . *illustris femina Barbaria b. Severinum . . . fama vel litteris cum*

Die von uns hier herausgestellten Komponenten, bei welchen die Persönlichkeit des Severinus ausschließlich unter dem Gesichtspunkt seiner Bedeutung als kirchliche und politische Autorität gesehen wird, ergeben ein verhältnismäßig klares Profil. Von einer Perspektive her, die hagiologischen Kausalbezug und typologische Stilisierung zurücktreten läßt, werden Umrisse sichtbar, die mit dem Bild des Asketen und Heiligen nicht so recht in Einklang zu bringen sind.

Demnach scheint die Frage angebracht, ob die Autorität des Severinus in den rätisch-norischen Restprovinzen des römischen Ostalpenraumes in der zweiten Hälfte des 5. Jh. nicht im wesentlichen auf anderen Voraussetzungen beruht, als Eugippius wahrhaben will[91]. Näheren Aufschluß über die Bedingungen, die Möglichkeiten und die Umstände seiner Stellung können wir freilich nur erwarten, wenn es uns gelingt, die in der Vita beschriebenen Handlungen des Severinus und die Ereignisse zu den uns aus anderen Quellen bekannten Tatsachen und Vorgängen in Beziehung zu setzen und damit in das allgemeine historische Geschehen der Epoche einzuordnen.

2.

Die chronologische Zuordnung der historischen Überlieferung in der Vita Severini

Wie wir oben sahen, versucht Eugippius die in den cc. 1–32 und 40ff. dargestellten Ereignisse in chronologischer Folge aneinanderzureihen. Wenn mitunter auch sachliche oder lokale Gesichtspunkte auf die Gruppierung der einzelnen Episodenerzählungen einzuwirken scheinen, so ordnen sich diese doch jenem Prinzip unbedingt unter[92]. Obwohl der Zustand des dem Eugippius vorliegenden Traditionsgutes, wie sich gezeigt hat, eine exakte chronologische Fixierung nicht in jedem Falle zuläßt[93], können wir doch gerade bei den wichtigeren historischen Tatbeständen mit einer relativ zuverlässigen Zeitfolge rechnen. Eine Reihe von uns bereits herausgestellter absoluter und relativer chronologischer Fixpunkte beweist dies ebenso, wie diese uns Ansätze bieten, unter gewissen Vorbehalten auch die übrigen Nachrichten der Vita mit dem allgemeinen historischen Geschehen in Verbindung zu bringen.

Für den ersten Teil der Vita Severini ergibt sich ein annähernd gesicherter Zeitansatz in c. 5. Wie Eugippius hier berichtet, fürchtete der Rugierkönig Flaccitheus bald nach seinem Herrschaftsantritt die ungeheure Übermacht der ihm feindlich gesinnten Ostgoten. Diese waren aus der *Pannonia Inferior*, d.h. dem Osten Pannoniens gekommen, ihre Fürsten hinderten ihn an dem von ihm erbetenen Durchmarsch nach Italien und trachteten ihm, wie er glaubte, nach dem Leben.

suo quondam iugali optime noverat . . . 2 . . . in castello Lucullano . . . in mausoleo, quod praedicta femina condidit, collocatum est; vgl. oben S. 47f.

91 So schon Diesner, Severinus, S. 156ff. (= 1165f.); Prinz, Mönchtum, S. 323f.; 474f.; Kaphan, S. 227.

92 S. oben S. 73ff.

93 S. oben S. 71f.

Severinus beruhigte jedoch den König und teilte ihm mit, die Goten würden bald abziehen, wenn er sich nur ruhig verhielte und nicht provozieren lasse[94]. Als bald darauf eine Schar *latronum* oder (nach Kl. I) *latrocinantium barbarorum* einige Rugier entführte, warnte er Flaccitheus eindringlich vor einer Verfolgung der Räuber, denn er würde den Tod finden, wenn er die Donau überschreite[95].

Demnach muß sich die Basis dieser *latrocinantium barbarorum* in den Gebieten südlich der Donau befunden haben, denn dort konnten sie augenscheinlich mit so starker Unterstützung rechnen, daß selbst das Aufgebot der Rugier nichts gegen sie ausgerichtet haben würde. Bei den *latrones* dürfte es sich also um eine schweifende Schar handeln, die zu einem größeren Stammesverband gehörte. Ein derartiger Stammesverband wäre zur fraglichen Zeit südlich der Donau, und zwar außerhalb des römischen Machtbereichs, d.h. östlich vom Wiener Wald zu suchen. Demzufolge können dies nur die kurz zuvor erwähnten Goten gewesen sein, welche zur gleichen Zeit die von Carnuntum über Sabaria-Poetovio nach Italien führende Straße sperrten. Es sind auch dieselben Goten, welche durch ihre feindselige Haltung und zahlenmäßige Übermacht dem Rugierkönig eben noch Furcht einflößten, bald aber diesen Raum wieder verlassen sollten.

Diese aus der Vita Severini abgeleiteten Feststellungen finden in andern zeitgenössischen Quellen ihre Bestätigung und erlauben uns, mit deren Hilfe auch die in den benachbarten Kapiteln der Vita beschriebenen Vorgänge chronologisch zu bestimmen. Laut Jordanis waren die Ostgoten nach dem Zusammenbruch des Hunnenreiches vom oströmischen Kaiser Marcianus in Unterpannonien zwischen dem Raum um den Plattensee und die Donau, demnach also in einem etwa von Bakonywald, unterer Drau und dem Lauf der mittleren Donau begrenzten Dreieck angesiedelt worden[96]. Nach einem Zeitraum von etwa zehn Jahren wurden sie aus Mangel an Nahrung und Kleidung wieder unruhig und verwickelten die Völker, die seit der Reorganisation des Donau-Alpen-Raumes um 454 in relativem Frieden lebten, in neue kriegerische Auseinandersetzungen. Zunächst stießen sie über die Donau nach Norden vor und unterwarfen die Skiren. Anschließend griffen sie die – vielleicht hunnischen – Sadagen im Westen des Plattensees an. Im Jahre 467 schlugen sie auch die Sueben unter deren Herzog Hunimund, die vermutlich in Oberpannonien saßen[97]. Hunimund unterwarf sich zunächst, soll dann jedoch ins-

94 V. S., c. 5,1f.: *Rugorum . . . rex, nomine Flaccitheus, . . . habens Gothos ex inferiore Pannonia vehementer infensos . . . deflebat se a Gothorum principibus ad Italiam transitum postulasse, a quibus se non dubitabat, quia hoc ei denegatum fuerat occidendum . . . ›Gothorum nec copia nec adversitate turbaberis, quia cito securus eis discedentibus . . . regnabis . . . disce, insidias cavere, non ponere‹ . . .*

95 l. c. 3: *. . . mandatis, ne praedones sequeretur . . . praemonuit dicens: ›si eos secutus fueris, occideris, cave, ne amnem transeas‹ . . .*

96 Über die Sitze der Goten in Pannonien s. LOTTER, Donausueben, S. 284ff.; A. ALFÖLDI II, S. 102f. Die geringe Autorität germanischer Stammeskönige gegenüber einzelnen Gruppen, die auf eigene Faust entgegen bestehenden Verträgen Raubzüge unternehmen, bezeugt Ammianus Marcellinus 30,6,2; vgl. JUNG, S. 241.

97 Jordanis, Get. § 273ff., vgl. LOTTER, Donausueben, S. 275ff., insb. S. 295ff.

geheim die Skiren zum Aufstand angestachelt haben. Der Gotenkönig Walamer warf daraufhin die Skiren zum zweiten Mal nieder, fiel jedoch im Kampf. Daraufhin bewog Hunimund alle von den Goten bedrängten Stämme dieses Raumes zu einer Koalition, die Sueben, Gepiden, Skiren, Alanen und einen Teil der Rugier umfaßte. Am Flusse Bolia, dessen Identifizierung mit Eipel-Ipoly wegen der Ortsangabe *in Pannoniis* unsicher ist, wurden die Verbündeten im Jahre 469 vernichtend geschlagen[98].

Damit schien ihre Widerstandskraft endgültig gebrochen zu sein. Die Goten unternahmen einen Rachezug gegen den Sueben Hunimund, in dem sie wohl den Drahtzieher des antigotischen Bundes und den Hauptschuldigen an dem ihnen entgegengesetzten Widerstand sahen. Darüber hinaus belasteten sie ihn vielleicht auch mit der Blutschuld am Tode ihres Königs Walamer. Hunimund suchte mit dem Rest der ihm verbliebenen Gefolgschaft bei den Alemannen im nördlichen Alpenvorland Zuflucht, da diese mit den Donausueben stammverwandt waren. Von dort aus überfiel er einige Jahre später die Stadt Batavis-Passau an der Innmündung[99].

Ebenso wie Hunimund versuchten auch die anderen Führer der donaugermanischen Koalition sich der Rache der Goten zu entziehen. Zur gleichen Zeit, als Hunimund zu den Alemannen floh, trat der Skirenfürst Hunwulf in ostgotische Dienste, während sein Bruder Odoaker mit einem Gefolge von Skiren und Rugiern über Norikum und die sichere Alpenstraße nach Italien zog, wo er in die Palastgarde des Kaisers Anthemius aufgenommen wurde[100].

Über den friedlichen Durchzug germanischer Scharen nach Italien und den Auftritt Odoakers vor Severinus weiß uns Eugippius in c. 6f. zu berichten. Er erwähnt dabei, daß diese Ereignisse sich vor der in c. 6,1–5 geschilderten Episode abgespielt hätten[101]. Dieser Hinweis ermöglicht es uns, den Aufenthalt Odoakers in Norikum zeitlich in die Nähe der in c. 5 geschilderten Begebenheiten um König Flaccitheus zu rücken. Zugleich findet auch die Furcht des Königs Flaccitheus vor den Goten ebenso ihre Erklärung wie seine Absicht, mit dem ihm unterstehenden Teil des Rugierstammes auf der oberpannonischen Straße nach Italien zu ziehen. Da die Donaugermanen durch die Schlacht am Bolia endgültig der Hoffnung beraubt worden waren, dem Druck der gotischen Expansion weiterhin standhalten zu können, suchten die Geschlagenen – Feletheus mit den Rugiern, Hunwolf und Odoaker mit den Skiren, Hunimund mit seiner suebischen Gefolgschaft – Rettung aus einer ausweglos erscheinenden Situation, indem sie aus dem Raum der mittleren Donau

98 Jordanis, Get. § 280f.; vgl. L. SCHMIDT, Ostgermanen, S. 275f.

99 V. S., c. 22,4. Zur Identität des Suebenherzogs Hunimund = Hunumund bei Jordanis mit dem Hunimund des Eugippius s. LÖWE, Herkunft, S. 39; LOTTER, Donausueben, S. 291ff.

100 L. SCHMIDT, Ostgermanen, S. 98f.

101 V. S., c. 6,6: . . . *etiam ante hoc factum quidam barbari, cum ad Italiam pergerent . . . ad eum . . . deverterunt;* c. 7,1: *Inter quos et Odoacer, qui postea regnavit Italiae . . .*, vgl. CAPOVILLA, S. 404f.

fortstrebten. Unerwartet kam es jedoch zu einer Entspannung der Lage, als die Absicht der Goten, Oberpannonien zu räumen, bekannt wurde.

Die Goten hatten inzwischen offenbar eingesehen, daß sie durch die Unterwerfung der Nachbarvölker nichts gewinnen konnten. Nach der wohl nicht ganz geglückten Strafexpedition gegen Hunimund beschlossen sie daher, sich ein neues Tätigkeitsfeld zu suchen[102]. Erstaunlicherweise war Severinus schon vorher über den Abmarsch der Goten unterrichtet. Er konnte daher, wie wir sahen, dem König Flaccitheus seine Sorgen nehmen. Eugippius übermittelt uns noch eine Nachricht über den Teil der Ostgoten, der unter Widimer – vermutlich auf einen Hilferuf des Kaisers Anthemius hin – nach Italien zog[103] und 473 von dem neuen Kaiser Glycerius anscheinend nach Gallien abgeschoben wurde. In c. 17 der Vita Severini ist nämlich von der Belagerung Tiburnias, der Hauptstadt Binnennorikums, durch ein Gotenheer die Rede. Der Abzug dieser Goten wurde von den Einwohnern durch eine Tributzahlung erkauft. Diese schloß auch die auf Anweisung des Severinus aufgebrachten Textilien ein[104]. Demzufolge gehören alle in den cc. 5–7 der Vita Severini dargestellten Geschehnisse in die Jahre 469–471. Wenn wir eine zeitliche Folge der Berichte voraussetzen, ergäbe sich des weiteren, daß die cc. 5–17 insgesamt sich dem Zeitraum zwischen 469 und 472 zuordnen lassen.

Für den Schlußteil der Vita bietet sich als Ausgangspunkt chronologischer Zuordnung zunächst der Tod des Severinus an, der c. 43 geschildert wird. Er ist im Jahre 482 anzusetzen, da bei der Evakuierung Ufernorikums durch Odoaker im Jahre 488 nach der Angabe des Eugippius sechs volle Jahre vergangen waren[105]. Die cc. 40–42 bringen nun Geschehnisse, die dem Tod des Heiligen mehr oder weniger unmittelbar vorausgingen. Die Voraussage seines Todes durch Severinus selbst in c. 41 wäre, wenn wir Eugippius folgen, spätestens in das Jahr 480 zu datieren. Daneben läßt sich zunächst nur ein weiterer Annäherungswert feststellen. Das in c. 32 wiedergegebene Gespräch zwischen Severinus und den *nobiles* hat nach der Machtergreifung des Odoaker, doch, da es vor c. 40 eingeordnet ist, nach der Meinung des Autors mindestens zwei Jahre vor dem Ableben des Heiligen stattgefunden. Die cc. 17–32 müßten demnach die Zwischenzeit von 472 bis etwa 476/80 umfassen.

Tatsächlich läßt sich nun auch innerhalb dieses Abschnitts ein zeitlicher Festpunkt ausmachen, der unsern Schluß bestätigt und dem chronologischen Gerüst der Vita eine wesentliche Stütze bietet. In c. 20 meldet Eugippius:

»Zu der (selben) Zeit, als das römische Reich noch bestand, wurden in vielen Städten Truppeneinheiten zur Überwachung der Grenze aus öffentlichen Mitteln

102 L. SCHMIDT, Ostgermanen, S. 277; STEIN I, S. 527.

103 STEIN I, S. 583; JONES, S. 243; auch STEFAN, S. 62f.; vgl. unten S. 342f.

104 V. S., c. 17,4: . . . *cives Tiburniae vario cum obsidentibus Gothis certamine dimicantes vix initi foederis pactione inter cetera etiam largitionem iam in unum collatam, . . . hostibus obtulerunt;* vgl. ROBINSON, S. 42.

105 V. S., c. 44,6: . . . *nam annus sextus depositionis eius effluxerat.* Zum Datum des Rugierkrieges Odoakers s. Fasti Vind., pr. 635 = Auct. Havn. 487, S. 312f.; Cass. Chron. 1316, S. 159. Vgl. L. SCHMIDT, Ostgermanen, S. 122f.

unterhalten. Als dieses System zu funktionieren aufhörte, lösten sich die militärischen Verbände zugleich mit der Limesorganisation auf, nur die Abteilung in Batavis blieb noch einigermaßen bestehen[106].«

Diese bisher erstaunlicherweise allzuwenig beachtete Aussage stellt nicht nur für die Interpretation der Vita und das politische Bewußtsein des Autors, sondern auch für die Zeitanschauungen ein hervorragendes Zeugnis dar. Nach der allgemein herrschenden und seit langem unbestrittenen Auffassung haben die Zeitgenossen das Ende des weströmischen Reiches als solches nicht registriert, zumal sie sich an ähnliche Interregnen unter Ricimer bereits gewöhnt hatten[107]. Zudem residierte der legitime weströmische Kaiser Nepos zunächst noch in Dalmatien, und selbst nach dessen Tode konnte das westliche Imperium nicht unbedingt als erloschen gelten, solange einer der beiden jährlich ernannten Konsuln in Rom fungierte und der Kaiser in Konstantinopel noch nominell als Herr des gesamten römischen Reiches anerkannt wurde. So wundern wir uns nicht, wenn Zeitgenossen die Meinung vertraten, das römische Reich bestehe auch in Italien fort[108].

Mit diesen Auffassungen läßt sich das Zeugnis des Eugippius nun freilich kaum vereinbaren. Im Gegensatz zu älteren Untersuchungen wagte es die jüngere Forschung jedoch nicht, aus ihm die naheliegenden Folgerungen zu ziehen und neigte eher dazu, es zu negieren oder abzuschwächen[109]. Deutungen, nach denen Eugippius hier nur die noch ungebrochene Herrschaft Roms in Norikum gemeint habe, halten freilich einer Überprüfung nicht stand. Der Begriff des *imperium Romanum* ist in seinem Sinngehalt so festgelegt, daß er nie lediglich auf ein Teilgebiet des Reiches

106 V. S., c. 20,1: *Per id(em) temporis, quo Romanum constabat imperium, multorum milites oppidorum pro custodia limitis publicis stipendiis alebantur. qua consuetudine desinente simul militares turmae sunt deletae cum limite, Batavino utcumque numero perdurante . . .;* vgl. dazu BÜDINGER, S. 797.

107 Hierzu und zum folgenden s. WES, S. 52ff.

108 S. etwa Cassiodor, Var. I, 1, *Anastasio Imperatori Theodericus rex:* 5 . . . *Romani regni unum velle, unum semper opinio sit;* X, 32, *Justiniano Imperatori Vitigis rex:* 4: . . . *utraeque res publicae restaurata concordia perseverent et quod temporibus retro principum laudabili opinione fundatum est, sub vestro magis imperio divinis auxiliis augeatur . . .;* Jordanis, Rom. § 2: . . . *quomodo Romana respublica coepit et tenuit totumque pene mundum subegit et hactenus vel imaginariae teneat . . . vel quomodo regum series a Romulo et deinceps ab Augusto Octaviano in Augustum venerit Justinianum . . .*, vgl. Get. § 291. Ennodius nimmt eine Mittelstellung ein. In Odoaker sieht er Panegyr. Theoder. X, 52 *Romani nominis clades*, vgl. XII, 69; Theoderich bedeutet für ihn dagegen Panegyr. Theoder. XVII, 79: . . . *erectio Romani nominis*, vgl. op. I, 17; vgl. REITTER, S. 8ff.; auch unten Anm. 124.

109 RODENBERG, S. 51. Andere Übersetzer gegeben die Stelle richtig wieder, ohne auf die Konsequenzen hinzuweisen, dies taten, soweit ich sehe, nur NOLL, Eugippius, S. 26; CIPOLLA, S. 361; NORDEN, Alt-Germanien, S. 76; BÜDINGER, S. 797. Selbst WES, der andere Autoren anführt, die in der Usurpation Odoakers das Ende des römischen Reiches sehen, wagt S. 73ff. nicht, die Eugippiusstelle entsprechend zu interpretieren, obwohl gerade seine These, nach der obige Auffassung zur Zeit der Gotenherrschaft in der Umgebung des Senators Symmachus vertreten wurde, dadurch bestätigt wird, s. EBDA, S. 147, Anm. 2.

bezogen und als römische Herrschaft in einer Provinz aufgefaßt werden kann[110]. Desgleichen bezeugt der Wortgebrauch von *constare* im Zusammenhang mit Abstracta und Institutionsbezeichnungen eindeutig, daß der Ausdruck keineswegs als »feststehen« im Sinne von »unerschüttert sein, nicht wanken« aufzufassen ist[111]. Demnach kann Eugippius an der angeführten Stelle nur gemeint haben: Die Grenzgarnisonen am Donaulimes lösten sich auf, als die Löhnung ausblieb. Die Soldzahlungen aber wurden solange geleistet, wie das römische Reich bestand. Der Untergang des römischen Reiches verursachte demnach die Einstellung der Unterhaltsleistungen, diese wiederum den Verfall der Grenzschutzorganisation. Hätte Eugippius entgegen dem gängigen Sprachgebrauch unter *imperium Romanum* tatsächlich nur die Römerherrschaft in Norikum verstanden, müßte gefolgert werden, die Auflösung der Limitaneinheiten sei mit dem Ende des römischen Norikum zusammengefallen. Diese Deutung widerspräche jedoch den Tatsachen, wie sie Eugippius selbst darstellt.

Die Angaben der Vita zeigen nämlich mit aller Deutlichkeit, daß die römischen Städte und Kastelle an der rätisch-norischen Donaugrenze erst nach dem in c. 20 erwähnten Verfall des Limessystems in ihrer Existenz wirklich bedroht wurden und nach und nach aufgegeben werden mußten. Dementsprechend leitet der Anmarsch des Alemannenkönigs Gibuld gegen Batavis-Passau in c. 19 noch keineswegs das Ende ein, vielmehr führt der Vertrag mit Severinus noch einmal zu einer Konsolidierung der Lage. Eine kritische Situation tritt in Batavis erstmals c. 22 ein, nachdem Severinus die spätere Räumung bereits angekündigt hatte und die Stadt vorübergehend in die Hände des Hunimund gefallen war. In c. 24 überrumpeln die Heruler Joviaco, in c. 27 beginnt mit der Evakuierung von Quintanis und Batavis der Rückzug aus den oberen Donauorten, und in c. 30 wird auch Lauriacum schon bedroht.

Wenn also die Existenz der Provinz erst nach der Auflösung der Grenzgarnisonen durch germanische Einfälle ernsthaft gefährdet wurde, ergibt sich daraus, daß die Verbände der Grenztruppen bis dahin offenbar die Donaufront in dem gesamten Abschnitt von Quintanis über Batavis, Lauriacum, Favianis bis hin nach Comagenis und an den Wiener Wald noch erfolgreich zu schützen vermochten. Dieser Schluß findet seine Bestätigung in unserer Analyse des Berichtes vom wunderbaren Schlachtensieg bei Favianis in c. 4, der keineswegs als Beleg für einen Verfall des Grenzschutzsystems gewertet werden kann, sondern ganz im Gegenteil dessen ungebrochene Wirksamkeit bezeugt[112]. In der Tat ist denn auch keine der in der Vita Se-

110 So Wes, S. 52ff.; vgl. jedoch Thes. l. Lat. VII, s. v. *imperium* III A 1b, Sp. 579f. Unter dem *duro barbarorum imperio* V. S., c. 17,2 ist dagegen die Herrschaftsausübung zu verstehen, s. l. c. II A 1c, Sp. 575. Es geht nicht an, diese Stelle zur Erklärung von *Romanum imperium* V. S., c. 20,1 heranzuziehen.

111 Thes. l. Lat. IV, 1949, s. v. *constare*, II B 2, Sp. 530. Zum Wortgebrauch von *constare* bei Eugippius vgl. auch V. S., c. 11,1: *Dum Norici Ripensis oppida superiora constarent* . . .

112 S. oben S. 155ff. Zur Kritik von Prinz, Vita Severini, S. 532 vgl. Lotter, Inlustrissimus, S. 204. Noll, Im Lichte, S. 70 wiederholt einfach die Kritik von Prinz, ohne meine Entgegnung zur Kenntnis zu nehmen.

verini erwähnten Ortschaften an der Donau oberhalb von Lauriacum vor dem Untergang des Reiches und der dadurch erst verursachten Auflösung des Donaulimes verloren gegangen[113].

Demnach war das Vordringen der Germanen die Folge, nicht die Ursache des Zusammenbruchs der Donaulimesorganisation, über den uns c. 20 unterrichtet. Die Wende ist demnach auf einen Vorgang zurückzuführen, der sich außerhalb von Norikum unabhängig von der Situation an der Donaufront abgespielt und die Einstellung der Soldzahlungen und Nachschublieferungen herbeigeführt hat. Es kann sich dabei nur um den Sturz des letzten weströmischen Kaisers Romulus Augustus durch Odoaker im Jahre 476 handeln[114].

Wenn nach der Meinung des Eugippius zur Zeit der Herrschaft des Theoderich das römische Reich nicht mehr bestand, bedeutet dies einmal, daß Eugippius das oströmisch-byzantinische Reich nicht mit dem römischen Reich schlechthin identifiziert, sondern ihm Eigenständigkeit bescheinigt. Andererseits hängt für ihn das Ende des römischen Reiches mit dem Sturz des letzten weströmischen Kaisers zusammen, denn welches andere Ereignis in dem fraglichen Zeitraum sollte er sonst damit gleichsetzen? Die politische Situation des Westreiches, die seit Beginn des 5. Jh. nicht mehr als gefestigt angesehen werden kann und sich seit 455 ständig rapide verschlechterte, läßt keine andere Deutung zu. Im Abtreten des letzten aus einer langen Reihe römischer Kaiser, die in Rom und über Rom herrschten, in der Unterwerfung des alten *caput orbis* unter die unbeschränkte Herrschaft eines Barbarenkönigs sieht Eugippius das Ende des römischen Reiches.

Diese Auffassung ist nun, zumal bei einem Anhänger der byzanzfreundlichen Richtung keineswegs so abwegig, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Gerade die Ansicht, Rom und Italien werde von illegitimen Usurpatoren beherrscht, schuf die ideologischen Voraussetzungen für den Gedanken der Reconquista, die Justinian später ins Werk setzte[115]. Demgegenüber vertrat die gotische Partei eher die Meinung, das römische Reich bestehe auch in Italien fort, da der Gotenkönig nur Statthalter des Kaisers sei[116]. Ihr entspricht wiederum die auffallend griechenfeindliche Haltung, die bei einem so profilierten Vertreter der gotenfreundlichen Richtung wie Ennodius in seiner abwertenden Charakteristik des vom oströmischen Kaiser eingesetzten Anthemius zutage tritt[117].

113 So schon ZIBERMAYR, S. 41; LOT, Moyen Age, S. 104; während KELLNER, S. 70 neuerdings ohne nähere Begründung die Räumung der oberen Donauorte wieder 474/75 ansetzt.

114 Diese Ansicht vertreten schon BAUDRILLART, S. 141; JONES, S. 246.

115 Diese Auffassung scheint den Vorzug zu verdienen gegenüber der LOTTER, Severinus, S. 317 geäußerten Vermutung, das akazianische Schisma habe nicht nur zu einer inneren Entfremdung zwischen Byzanz und Rom, sondern auch zum Entstehen der Vorstellung vom Ende des römischen Reiches durch die Usurpation Odoakers beigetragen. Gerade die Senatskreise, bei denen letztere Ansicht festzustellen ist, erstrebten die Annäherung an Byzanz und entsprechend die Überwindung des akazianischen Schismas.

116 Vgl. ENSSLIN, Romverbundenheit, S. 509ff.; 512ff. und passim; WES, S. 85ff.; s. auch oben Anm. 108.

117 Ennodius legt diese Äußerungen freilich anderen in den Mund, s. V. Epiphanii, c. 53:

Im übrigen steht nun Eugippius mit seiner Ansicht keineswegs allein, und der Umstand, daß gerade oströmische Autoren sie teilen, bestätigt unsere Vermutung. Erst kürzlich hat Wes der lange von der Forschung vernachlässigten Frage, wie weit die Zeitgenossen im Sturz des weströmischen Kaisertums eine epochale Wende sahen, eine bemerkenswerte Studie gewidmet und auf drei Stellen bei den oströmischen Historikern Jordanis und Marcellinus hingewiesen[118]. In Mitteilungen, die sich in den Formulierungen so nahe stehen, daß ihr gemeinsamer Ursprung unverkennbar ist, äußern die genannten Verfasser, der König Odoaker habe Italien erobert, den *patricius* Orestes ermordet, dessen Sohn, den Kaiser Romulus, gestürzt und nach Castellum Lucullanum in Kampanien verbannt. Übereinstimmend folgt dann die Feststellung:

»So ging mit diesem Augustulus das Westreich des römischen Volkes unter, das im 709. Jahre nach der Gründung der Stadt als erster Kaiser Octavianus Augustus zu beherrschen anfing, im 522. Jahre der Herrschaft der Kaiser, die des Romulus Vorgänger waren[119].«

Obwohl in dieser Verlautbarung vom Untergang des Westreiches die Rede ist, so lassen doch erstaunlicherweise die byzantinischen Autoren keinen Zweifel daran bestehen, daß eben dieses nun untergegangene *Hesperium Romanae gentis imperium* jenes sei, das einst Romulus gegründet habe und das 522 Jahre lang von Augustus und seinen Nachfolgern beherrscht worden sei. Nach dieser Auffassung gilt das oströmisch-byzantinische Reich nicht als die unmittelbare Fortsetzung des römischen Reiches, dessen zumindest ideelle Hauptstadt bis zuletzt Rom war. Wie nun Wes wahrscheinlich macht, geht dieses in drei Versionen vorliegende Zitat auf die leider verlorene römische Geschichte des Senators Symmachus zurück[120].

Darüber hinaus findet sich nun bei einem weiteren byzantinischen Autor, und zwar keinem geringeren als Prokop, eine Stelle, deren Verwandtschaft mit dem mutmaßlichen Symmachus-Zitat und der Aussage des Eugippius nicht zu übersehen ist und eindeutig die Usurpation des Odoaker als Ursache für das Ende des römischen

Quis est, qui Galatam concitatum revocare possit et principem . . . 54 . . . *persona* . . . *quem* . . . *possit* . . . *amare certe* . . . *et Graeculus. Graecus imperator* wird Anthemius im übrigen schon zu seiner Regierungszeit von dem gallischen Prätorianerpräfekten Arvandus genannt, s. Apoll. Sidon. Epp. I, 7,5, vgl. auch Cook, S. 162f. sowie unten Anm. 151.

118 Wes, S. 73ff.

119 Jordanis Get. § 242f.: . . . *Odoacer Torcilingorum rex* . . . *Italiam occupavit et Orestem interfectum Augustulum filium eius de regno pulsum in Lucullano Campaniae castello exilii poena damnavit. sic quoque Hesperium Romanae gentis imperium, quod septingentesimo nono urbis conditae anno primus Augustorum Octavianus Augustus tenere coepit, cum hoc Augustulo periit anno decessorum prodecessorumve regni quingentesimo vicesimo secundo, Gothorum dehinc regibus Romam Italiamque tenentibus* . . .; vgl. Rom. § 344f.; Marcellin. chr. a. 476,2, S. 91. An anderer Stelle äußert Jordanis dagegen, Italien sei nach wie vor ein Teil des römischen Reiches und Justinian der legitime Nachfolger des Augustus, s. Get. § 29: . . . *tyrannico iugo senatum vestrum partemque rei publicae captivitatis servitio premat*, Rom. § 2, s. oben Anm. 108. Die Benutzung verschiedener Vorlagen ist hier offensichtlich.

120 Wes, S. 77ff.

Staates in seiner bisherigen Form ansieht. Im Frankenexkurs äußert der Verfasser der Gotenkriege:

»Solange nun der Staat der Römer sich in unversehrtem Zustand hielt, gehörte das gallische Gebiet diesseits der Rhone dem Kaiser, als ihn aber Odoaker in eine Tyrannis verwandelte, besetzten es die Westgoten . . .[121].«

Auch hier impliziert die Aussage vom Untergang des römischen Staates durch die Machtergreifung des Odoaker die Auffassung, das byzantinisch-oströmische Reich sei ein Staatswesen eigener Prägung und, wenn auch Erbe, so doch nicht die unmittelbare Fortsetzung des von Augustus gegründeten Prinzipats. Jüngere Untersuchungen weisen nun nach, daß auch Prokops Ansichten von den Vorstellungen, die in Kreisen der stadtrömischen Aristokratie vertreten werden, beeinflußt sind[122]. Die Beziehungen des Eugippius zu führenden Mitgliedern des Senatorenstandes sind uns bekannt. Demnach sprechen die Aussagen des Prokop und des Eugippius ebenso für die These von Wes, nach der Jordanis und Marcellinus an den angeführten Stellen jeweils das Werk eines führenden Vertreters der byzantinischen Partei des stadtrömischen Adels benutzen[123], wie andererseits die beigebrachten Zeugnisse die Richtigkeit unserer Interpretation der Eugippiusstelle unterstreichen.

Das Zitat aus Prokop beweist darüberhinaus, daß der Sturz des Orestes an der Rhonefront offensichtlich ähnliche Folgen hatte wie in Ufernorikum. Hier wie dort brach das Verteidigungssystem an der Flußgrenze zusammen, hier wie dort füllten die Germanen das entstehende Machtvakuum aus.

Da Odoaker nach seiner Machtergreifung bei weitem nicht das ganze noch von Orestes kontrollierte Restgebiet des weströmischen Reiches behauptete, stellt seine Herrschaft in keiner Weise etwa analog der des Ricimer zu Zeiten der Thronvakanz eine Fortsetzung des weströmischen Staates dar. Diese Auffassung wird bemerkenswerterweise sogar von der gotenfreundlichen Partei der italischen Nobilität geteilt, als deren prominenten Vertreter wir Ennodius von Pavia bereits gut kennen. Für diesen ist Odoaker, wie sein Panegyrikus auf Theoderich erkennen läßt, der »Untergang des römischen Namens«, unter Odoaker zerbrach für ihn die Macht des *Romanum nomen*, wegen Odoaker zog sich die römische Herrschaft auf ihre eigentlichen Grenzen zurück, doch kommt es unter Theoderich zu deren Wiederaufrichtung[124].

121 Prokop, Bell. Goth. I, 12,20: ἕως μὲν οὖν πολιτεία Ῥωμαίοις ἡ αὐτὴ ἔμενε, Γαλλίας τὰ ἐντὸς Ῥοδανοῦ ποταμοῦ βασιλεὺς εἶχεν, ἐπεὶ δὲ αὐτὴν Ὀδόακρος ἐς τυραννίδα μετέβαλε, τότε δὴ . . . ξύμπασαν Γαλλίαν Οὐισίγοτθοι ἔσχον μέχρι Ἄλπεων . . . vgl. auch Bell. Goth. I, 14,14.

122 Rubin, Sp. 302f. u. 428; Wes, S. 147. Die angeführte Stelle bringt Wes freilich nicht, und läßt sich dadurch wiederum einen nicht unwesentlichen Beleg für seine These entgehen. So kommt er am Ende zu dem mit seinen eigenen Untersuchungsergebnissen wenig harmonierenden Schluß, Prokop habe in der Usurpation Odoakers nicht das Ende des weströmischen Reiches gesehen, s. S. 71f.; vgl. S. 83.

123 Wes, S. 77ff.

124 Vgl. Ennodius, Pan. Theod. X, 52, S. 209: . . . *Romani nominis clades* . . . XII, 69, S. 211: . . . *ad limitem suum Romana regna remearunt* . . . XVI, 79 . . . *nisi Romani nominis erectio te dedisset* . . . Dict. 1,17, S. 3: . . . *Christus* . . . *fractas Romani nominis vires* . . . *solidat* . . . vgl. oben Anm. 108.

Somit dürfte die betreffende Stelle der Vita Severini einen hinreichend gesicherten chronologischen Fixpunkt ergeben: Erst 476 zerfiel die Grenzschutzorganisation am Donaulimes, erst nach diesem Zeitpunkt mußten die exponierten Uferkastelle im Westen nach und nach vor dem zunehmenden Druck der germanischen Angreifer geräumt werden, erst in der Folge unterstellte sich Severinus mit der römischen Bevölkerung des östlichen Ufernorikum dem Schutz der Rugier. Dies bedeutet aber zugleich, daß entgegen der bisher herrschenden Meinung zu einer Zeit, als die Rheingrenze längst aufgegeben und im Westreich außerhalb Italiens die Macht fast überall schon in die Hand germanischer Fürsten übergegangen war, die römische Herrschaft in Norikum im wesentlichen noch als intakt zu gelten hat, die nach dem Untergang des Hunnenreiches erfolgte Reorganisation des Ostalpen-Donauraumes sich als erstaunlich stabil erwies und der alte Limes des Imperiums an der oberen Donau dem Ansturm der Germanen am längsten standhielt.

Aus der chronologischen Zuordnung des in c. 20 des Vita Severini geschilderten Vorfalls ergibt sich, daß Eugippius in den cc. 5–20 Begebenheiten beschreibt, die seiner Ansicht nach in den Zeitraum zwischen 469/70 und 476 gehören, während die cc. 20–32 die Jahre 476–ca. 480 umfassen. Dabei tritt zutage, in wie ausgewogener Weise die einzelnen Kapitel in den Zeitablauf eingepaßt sind. Wir werden freilich nicht ausschließen können, daß Eugippius, wie wir im Falle der Reliquienübertragung von c. 23 feststellten[125], hier Irrtümer unterlaufen sind, zumal er selbst vor allem für die früheren Jahre kaum auf eigene Erinnerung zurückgreifen konnte. Auch hat er die Belagerung von Tiburnia in c. 17 wahrscheinlich deshalb zeitlich so spät plaziert, weil er hier die Säumigkeit der Einwohner thematisch einem entsprechenden Verhalten der Bürger Lauriacums zuordnen wollte[126]. Dennoch dürfte insbesondere für den zweiten Teil der Vita, den Ablauf der Ereignisse seit Beginn der Räumung der oberen Donauplätze, die chronologische Folge einen annähernd zuverlässigen Maßstab für die Anordnung der Einzelberichte abgeben.

Nun ist aber die Frage zu stellen, wie weit Eugippius noch über Vorgänge unterrichtet war, die über die von uns bisher erfaßten frühesten Ereignisse des Jahres 469 zurückgehen, und in welchem Zeitverhältnis die in den ersten vier Kapiteln überlieferten Nachrichten zu denen stehen, die von c. 5 ab folgen. Eugippius betont zu Beginn des ersten Kapitels der Vita unmißverständlich, Severinus sei während der Wirren, die dem Tode Attilas folgten, von Osten her nach Ufernorikum gekommen[127]. Das *tunc* an dieser Stelle kann gemäß dem vielfach zu belegendem Sprachgebrauch auch bei Eugippius kaum anders als in der Bedeutung: »damals«, oder »unmittelbar darauf« verstanden werden[128]. Es läßt sich infolgedessen mit der wiederholt vorgebrachten Ansicht, Severinus sei Anfang der sechziger Jahre in Norikum

125 S. oben S. 147ff.

126 S. oben S. 74.

127 S. oben S. 67ff.

128 *tunc* = damals: V. S., c. 4,2; 13,2; 30,4; 44,4; 45,1; 46,4. = da, in diesem Moment: V. S., c. 1,2; 3,3; 5,2; 12,6; 17,1; 37,2; 44,5; 45,2. = dann, (kurz) darauf: V. S., c. 1,2; 4,1; 5,4; 6,2; 8,3; 9,3; 11,3 u. 4; 12,7; 14,3; 16,1 u. 4; 18,2; 19,3; 28,3; 33,2; 40,4; 46,2. Vgl. auch MIEROW, Adverb. usage, S. 443.

erschienen, nicht vereinbaren[129]. Diese Auffassung hat freilich ihre Gründe, sucht sie doch dem Dilemma der zeitlichen Lücke zwischen dem Tode Attilas und den in der Vita in Zusammenhang mit dem Auftreten des Severinus berichteten Ereignissen, soweit sie datierbar sind, in etwa zu begegnen.

Wenn die Angaben des Eugippius ernst zu nehmen wären, müßten sich die in den ersten vier Kapiteln der Vita Severini wiedergegebenen Ereignisse innerhalb des langen Zeitraums von ca. 454 bis 469 abgespielt haben. Dem widerspricht jedoch Eugippius selbst wiederum, wenn er die Berichte der genannten Kapitel durch die bekannten temporalen Verknüpfungen wie *eodem tempore* und *per id(em) tempus* in eine ununterbrochene Zeitfolge bringt, die nur wenige Jahre umfassen kann, vom Inhalt her aber durchaus pausibel erscheint. Wenn aber die ersten vier Kapitel chronologisch zusammengehören und unmittelbar an den von Eugippius genannten Termin der Ankunft des Severinus nach dem Tode Attilas anschlössen, ergäbe sich eine ganz unmotivierte Lücke von ca. 12–13 Jahren.

Die Zweifel werden noch vermehrt durch die Beobachtung, daß die in den fraglichen Kapiteln geschilderten Ereignisse für eine durch kriegerische Verwicklungen gestörte Epoche zeugen, während nach allem, was wir wissen, im Donau-Ostalpenraum zwischen 454 und 467 ein relativ gesicherter Friedenszustand herrschte. Bis zu dem Zeitpunkt, als die Goten aus den Ebenen Transdanubiens heraus nach Norden und Westen vorstießen, erwies sich die Neuordnung, welche die Kaiser Marcianus und Avitus in dem von dem hunnischen Druck befreiten Donauraum getroffen hatten, als durchaus stabil[130]. Das Verhältnis zwischen Rom und den Donaugermanen muß in dieser Periode ausgesprochen gut gewesen sein, hören wir doch von einem gewaltigen Heer aus den verschiedensten Völkern des Donaubeckens, mit dem der weströmische Kaiser Maiorian um 458 nach Spanien zog, um das Westreich endlich von der tödlichen Umklammerung durch die Vandalen zu befreien[131].

Eugippius berichtet nun in c. 1 von einem verheerenden Überfall der Barbaren, der die am Rande des Wiener Beckens liegende Donaustadt Asturis vernichtete. In c. 2 schließt sich daran die wunderbare Befreiung der Stadt Comagenis von den germanischen Foederaten, die hier den Grenzschutz übernommen hatten. Die Freude der Bürger über die Vernichtung der germanischen Besatzung muß aber recht ungereimt erscheinen, da doch damit die Stadt ihres militärischen Schutzes beraubt wurde, und zwar gerade zu dem Zeitpunkt, als kurz zuvor die Nachbarstadt Asturis dem Angriff einer Barbarenschar zum Opfer gefallen war. Dieser Schluß gewinnt noch zusätzlich an Gewicht, wenn, wie wir sahen, die Furcht der Foederaten in Wirklichkeit auf das Auftreten einer feindlichen Streitmacht zurückzuführen war[132].

129 Zuletzt KELLNER, S. 70; NOLL, Eugipp., S. 18.

130 Vgl. LOTTER, Donausueben, S. 284f. u. passim.

131 Sidon. Apoll. Carm. V, 471ff., s. auch unten S. 305ff.

132 V. S., c. 2,1f.: . . . *barbari intrinsecus habitantes . . . exeuntes igitur conciti diffugerunt aestimantes se vicinorum hostium obsidione vallatos . . .*; vgl. oben S. 156f.

Die an Zahl offenbar weit überlegenen Feinde waren vermutlich mit den Barbaren identisch, welche gerade eben die Nachbarstadt Asturis heimgesucht hatten. Die Freude der römischen Bevölkerung über die Befreiung von den verhaßten Foederaten wäre daher eher verständlich, wenn die anonyme Bedrohung sich nicht gegen sie, sondern ausschließlich eben gegen die Besatzungstruppe gerichtet hätte und der Schutz des Ortes fortan auf andere Weise garantiert worden wäre. Dies ist nun in der Tat denkbar.

Wie es scheint, kann eine sinngerechte Interpretation der Vorgänge in c. 4, die Eugippius zeitlich den in den ersten drei Kapiteln geschilderten zuordnet, zur Lösung des Problems beitragen. Ebenso wie in dem anschließenden c. 5 hören wir dort von barbarischen Räubern, die Menschen und Vieh fortschleppten. Nach anfänglichem Zögern rückte auf Anweisung des Severinus die römische Garnison unter ihrem Tribun Mamertinus aus und schlug die Feinde. Ähnlich wie in c. 5 wird es sich auch hier nicht um eine isolierte Bande von Wegelagern gehandelt haben, sondern nur um eine Schar, die ihrerseits Rückhalt bei einer größeren Stammeseinheit fand. Der Bericht des Eugippius ist vielleicht so zu verstehen, daß Severinus den Sieg ausnützte, um einen Vertrag zu schließen. Auffällig ist jedenfalls die freundliche Behandlung der Gefangenen und ihre anschließende Freilassung durch Severinus. Die Barbaren scheinen dafür versprochen zu haben, daß sie und ihre Stammesbrüder in Zukunft das römische Gebiet nicht mehr behelligen würden, denn Severinus konnte den Bürgern von Favianis anschließend verkünden, sie dürften sich fortan vor Beutezügen sicher fühlen[133]. Dieses Versprechen vermochte Severinus nur dann abzugeben, wenn der Friede nicht nur von den freigelassenen »Räubern«, sondern einer hinter diesen stehenden größeren Macht garantiert wurde. In der Tat hören wir in der Folge nichts mehr von Angriffen auf die im Osten Ufernorikums liegenden Städte.

Da nun nach Eugippius die ersten vier Kapitel Ereignisse bringen, die zeitlich nicht zu trennen sind, liegt nichts näher, als jene aus c. 4 erschlossene Macht im Osten Ufernorikums mit eben den Barbaren gleichzusetzen, die zwar Asturis heimsuchten und der germanischen Foederatenbesatzung von Comagenis einen derartigen Schrecken einjagten, daß diese die Flucht ergriff, andererseits aber der römischen Bevölkerung und ihrem Sprecher Severinus für die Zukunft Frieden und Sicherheit garantierten. Zugleich spricht alles dafür, in ihnen ebendieselben Goten zu sehen, die in c. 5 den rugischen König bedrohten, nichtsdestoweniger aber, wie es scheint, das römische Gebiet schonten.

Wie wir wissen, standen die Ostgoten in Oberpannonien, seitdem sie durch den Sieg am Plattensee über Herzog Hunimund im Jahre 467 die Donausueben niedergeworfen hatten[134]. Die Goten und keine andere Macht sind für die Unruhe und

133 V. S., c. 4,4: . . . *vinctos ad dei famulum, ut praeceperat, adduxerunt captivos, quos absolutos vinculis, cibo potuque refectos paucis alloquitur: Ite et vestris renuntiate complicibus . . . Dimissis itaque barbaris . . . promittit numquam illud oppidum hostium praedas ulterius experturum . . .*; vgl. auch oben S. 244. Zur Kritik von PRINZ, V. Severini, S. 533 an obiger Interpretation vgl. LOTTER, Inlustrissimus, S. 204f.

134 LOTTER, Donausueben, S. 285ff.; 289.

Furcht verantwortlich zu machen, die sich unter den germanischen Donaustämmen verbreitete und in der Vita Severini faßbar ist; sie wandten sich mit ihrer Hauptmacht keineswegs gegen die römische Provinz, die nur von einzelnen schweifenden Abteilungen in Mitleidenschaft gezogen wurde; sie standen offenbar in ständigem Kontakt mit den römischen Autoritäten, die auch über den Abzug aus Pannonien informiert waren. Wenn Eugippius hier die Goten nicht nennt, obwohl er sonst in der Regel bei den Angriffen germanischer Stammesgruppen auf Orte in Norikum deren Namen angibt, stützt er damit geradezu unsere These. Der Autor der Vita Severini, der selbst unter gotischer Herrschaft lebte, dürfte bestrebt gewesen sein, die Goten nicht zu sehr herabzusetzen. Da die Goten in den ersten Kapiteln nur in einem Fall erwähnt werden, wo es nicht um Auseinandersetzungen mit den Römern geht, werden sie auch an den Stellen gemeint sein, wo sie als Räuber und Plünderer sich an der Provinzbevölkerung vergehen. Hier lag es jedoch für den Autor nahe, ihren Namen zu unterdrücken, weil eine Darstellung, welche die Goten in wenig günstigem Licht erscheinen ließ, damals sicher wenig opportun war.

Dieser Schluß wird nun durch eine von unserer Quelle absolut unabhängige Nachricht gestützt. In dem Panegyricus auf den weströmischen Kaiser Anthemius zum Jahresbeginn 468 preist Apollinaris Sidonius auch den eigentlichen Machthaber im Westreich, den *patricius* Ricimer:

»Der Noriker wehrt den Ostgoten nur deshalb ab, weil dieser Ricimer fürchtet, Gallien zügelt die kriegerischen Völker am Rhein nur deshalb, weil Ricimer Schrecken verbreitet«[135].

Mit dieser Stelle liefert uns Apollinaris Sidonius einen überaus wichtigen Beleg, der ebenso die Abwehrerfolge römischer Truppen im Ostalpenraum um 467 wie das Funktionieren der Grenzverteidigung bestätigt, – Tatsachen, die wir bereits aus der Vita Severini erschlossen haben. Zugleich wird mit dieser Aussage unsere oben bereits gezogene Folgerung untermauert, daß die in c. 4 und 5 geschilderten Vorkommnisse zeitlich nicht allzuweit auseinanderliegen können. Wenn wir den Sieg über die gotische Streifschar in c. 4 mit den Angaben des Sidonius Apollinaris in Beziehung setzen und um 467 datieren, während die Spannungen zwischen den Goten und Rugiern, die auf die Schlacht am Bolia 469 folgten und dem Abzug der Goten

135 Sidon. Apoll., Carm. II, 377f.: *Noricus Ostrogothum quod continet, iste timetur; / Gallia quod Rheni Martem ligat, iste pavori est* . . . Das *continet* ist von deutschsprachigen Interpreten bisher durchweg, soweit ich sehe, in dem Sinne mißverstanden worden, die Goten hätten in Norikum Fuß gefaßt, s. u. a. POLASCHEK, Sp. 1013; L. SCHMIDT, Ostgermanen, S. 273f. Richtig übersetzt demgegenüber diese Stelle VÁCZY, S. 52; BÓNA, Eugippius, S. 280; CAPOVILLA, S. 400: »In realtà il Norico . . . fece da baluardo, come si rileva dall'affermazione di Sidonio Apollinare (II, 377) . . .«; desgleichen LOYEN, Sidoine, S. 18: . . . Si le Norique peut tenir en respect l'Ostrogoth, c'est parce qu'on redoute Ricimer . . . Vgl. dazu Thes. l. Lat. 4 (1906/9), s. v. continere, 8, Sp. 708f. Die Fehlinterpretation des *continet* führte dazu, die Belagerung Tiburnias, von der V. S., c. 17,4 die Rede ist, zuweilen 467 anzusetzen, wodurch die Chronologie der Vita heillos verwirrt wurde. NOLL, Im Lichtr, S. 70f. unterdrückt diesen wichtigen Parallelbeleg, der meine auf dem Motivvergleich beruhende Deutung des Schlachtensiegs von Favianis zusätzlich abstützt!

um 472 vorausgingen, etwa in das Jahr 470 fallen würden, bliebe für die im zweiten Teil des c. 4 geschilderte Gründung des Klosters von Favianis ein Zeitraum von zwei bis drei Jahren. Dies würde freilich voraussetzen, daß auch die in den ersten drei Kapiteln berichteten Vorgänge sich noch 467 abgespielt hätten, obwohl in c. 3 offenbar ein ausnehmend harter Winter sich zwischen die zuvor und danach geschilderten Ereignisse schiebt[136]. Daher können wir nicht umhin, den unmittelbaren zeitlichen Zusammenhang der in den ersten beiden sowie im vierten Kapitel überlieferten Vorkommnisse noch einmal einer Überprüfung zu unterziehen.

Wie wenig die Erwähnung des Erdbebens in c. 2 geeignet ist, für die Flucht der germanischen Besatzung aus Comagenis, wie sie Eugippius darstellt, einen zeitlichen Fixpunkt abzugeben, erkannten wir bereits oben[137]. Diese Darstellung ist durch den hagiologischen Kausalbezug zu sehr belastet, auch wenn wir in dem Erdbeben ein historisches Ereignis sehen und eine Gleichsetzung mit jenem, das um 455/56 die Stadt Sabaria zerstörte, nicht ausschließen würden. Sicherer als Anhaltspunkt ist auf jeden Fall die Auskunft über die Foederatenbesatzung selbst. In erster Linie dachte man hier an Rugier, da diese, wie in c. 33 verlautet, gegenüber von Comagenis saßen[138]. Gegen diese Identifizierung spricht jedoch das ausgesprochen gute Verhältnis, das während der Regierungszeit des Königs Flaccitheus zwischen Römern und Rugiern bestand und sich erst viel später mit der Verschiebung der Machtkonstellationen und dem Verfall der Limessicherung verschlechterte. Auch hören wir an keiner anderen Stelle von der dauernden Anwesenheit rugischer Truppen am Südufer der Donau.

Andererseits finden sich durchaus Belege für das Vorhandensein germanischer Foederaten in dem Gebiet ostwärts des Wiener Waldes. Nachdem schon im ersten Jahrhundert markomannische Scharen in Oberpannonien angesiedelt worden waren[139], hören wir Ende des 4. Jh. von einer Markomannenkönigin Fritigil, die sich zum Christentum bekehrte, eine Reise zum Bischof Ambrosius nach Mailand unternahm und ihren Gatten überredete, sich den Römern zu unterstellen[140]. Kurz darauf tritt unter dem Kaiser Honorius ein markomannischer Gentilverband als Grenzschutzabteilung im Raum von Vindobona-Carnuntum auf. Neben dem Gentilverband führt die Notitia dignitatum markomannische Gardetruppen mit dem Namen Honoriani sowie eine Reiterabteilung auf[141]. Infolgedessen müssen

136 BAUDRILLART, S. 55 weist nach, daß auch die Räumung von Comagenis in den Winter falle, und betont ebenfalls den zeitlichen Zusammenhang der cc. 1–4.

137 S. oben S. 156f.

138 BÓNA, Eugippius, S. 279. Ein rugisches Heer tritt lediglich einmal südlich der Donau auf, als Feletheus die Flüchtlinge aus den oberen Donaustädten in den Ostteil der Provinz umsiedeln will, vgl. V. S., c. 31.

139 BÓNA, Quaden, S. 268 u. passim; STEFAN, S. 37ff.

140 Paulinus V. Ambrosii, c. 36: ... *Fritigil quaedam regina Marcomannorum ... Christo credidit ... suasit viro, ut cum populo suo se Romanis traderet.* Zur Lesart Fritigil s. LOTTER, Donausueben, S. 281. Zur Ansiedlung der Markomannen der Königin Fritigil vgl. auch STEIN I, S. 354; L. SCHMIDT II, S. 199; GROSSE, S. 40.

141 Not. dign. Occ. V, 198f.; VII, 38; VI, 65; XXXIV, 24: *tribunus gentis Marcomannorum.* Vgl. dazu auch JONES, S. 652f.

damals starke Teile des Markomannenstammes, die z. T. den katholischen Glauben angenommen hatten, auf römisches Gebiet übergetreten sein. Wo sollte dies nun eher geschehen sein als dort, wo die Markomannen seit je versucht haben, sich gewaltsam festzusetzen, in Pannonien[142]?

Es ist nun nicht unwahrscheinlich, daß die in Oberpannonien angesiedelten Markomannen wie andere Germanenstämme dieses Raumes den Hunnensturm überstanden haben. Vielleicht durch weiteren Zuzug aus den nördlich der Donau gelegenen Gebieten verstärkt, finden wir sie hier nach dem Tode Attilas offenbar unter dem Namen der Sueben wieder[143]. Diese Bezeichnung des Stammvolkes, die nie in Vergessenheit geraten war, verlor solange an praktischer Bedeutung, als die Nachbarschaft mehrerer suebischer Teilstämme differenzierende Benennungen in den Vordergrund treten ließ. Erst nach der Trennung der Quaden und Markomannen, die lange Jahrhunderte im mährisch-slowakischen Raum nebeneinander gesessen hatten, taucht bei beiden Völkern, den Quaden im spanischen Galicien, den Markomannen in Pannonien, der alte Suebenname wieder auf[144].

Wenn nun aber die Markomannen-Sueben in Oberpannonien saßen – und nichts spräche dagegen –, so mußten sie 454 in die Reorganisation dieses Raumes, von der Jordanis berichtet, einbezogen werden. Daher liegt nichts näher, als daß der weströmische Kaiser Avitus das alte Foederatenverhältnis erneuert hat, das die Notitia für den Anfang des 5. Jh. bezeugt. Die Foederaten von Comagenis würden somit zu den unmittelbaren Nachkommen der von Honorius dort angesetzten Markomannen der Fritigil und damit vielleicht auch zu den Sueben des Hunimund gehören.

Wenn wir die Dinge so sehen, erklärt sich die Angst der Besatzung von Comagenis recht gut. Sie kann nur die Goten fürchten, die eben erst dem Herzog Hunimund am Plattensee eine schwere Niederlage beigebracht haben und nun nach Oberpannonien vordringen. In der Zwischenzeit mag sich, das Verhältnis zwischen den Römern und ihren Foederaten verschlechtert haben, wie die Vita Severini erkennen läßt. Auch ein Zusammenspiel zwischen Römern und Ostgoten mit dem Ziel, sich der lästig gewordenen Verbündeten zu entledigen, ist nicht ganz von der Hand zu weisen. Wir dürfen dann auch annehmen, daß in Asturis gleichfalls katholische Sueben als Nachkommen jener Markomannen der Königin Fritigil saßen, deren Vernichtung als göttliches Strafgericht aufgefaßt werden konnte, die Römer aber an sich nicht berührte[145].

Das vermutete Einverständnis zwischen Römern und Goten bei der Vertreibung der Sueben aus Comagenis würde recht gut auch den Zorn des Hunimund erklären,

142 Vgl. dazu VETTERS, Kontinuität II, S. 492f. Nach VAN BERCHEM, Marcomans, S. 12ff. handelt es sich bei der *gens* der Notitia um eine Stammesgruppe, die bereits im 3. Jh. in Pannonien angesiedelt wurde.

143 Vgl. dazu auch SCHWARZ, Baiern, S. 35; 39f.

144 LOTTER, Donausueben, S. 282ff. Zur Abwanderung der Quaden vgl. BENINGER, S. 83; 89f.; 92. BÓNA, Quaden, S. 302 hält auch die Sueben des Hunimund für Quaden.

145 VETTERS, Kontinuität II, 492ff.; LOTTER, Donausueben, S. 289f.

der bei der Eroberung von Batavis an den Römern Rache nahm und die ganze Besatzung über die Klinge springen ließ, ganz im Gegensatz zu der sonstigen Gepflogenheit der Germanen, die Römer als wertvolle Arbeitskräfte in die Gefangenschaft fortzuschleppen[146]. Jordanis berichtet von der um 469/70 anzusetzenden Strafexpedition des Gotenfürsten Thiudimer gegen Hunimund, nachdem dieser mit einer Anzahl seiner Getreuen zu den stammverwandten Alemannen in das nördliche Alpenvorland geflüchtet war. Die genauen geographischen Angaben des Jordanis ebenso wie die Dauer des Feldzuges, der sich gegen die Gewohnheit bis tief in den Winter hineinzog, sprechen dafür, daß Jordanis tatsächlich das Alemannenland am Oberlauf der Donau, das heutige Schwaben, meint. Nicht zuletzt bestätigt auch Eugippius die Anwesenheit des Hunimund im nördlichen Alpenvorland, wenn er dessen Überfall auf Batavis-Passau erwähnt. Niemals traten in diesem Teil der rätisch-norischen Restprovinz Germanenstämme auf, die direkt aus Pannonien kamen, vielmehr stießen alle in diesem Bereich bei Eugippius sonst genannten Angreifer, Alemannen, Thüringer, Heruler von Westen oder Norden in das römische Gebiet vor.

Der gotische Feldzug gegen Hunimund und die Alemannen bietet uns möglicherweise noch einen weiteren zeitlichen Anhaltspunkt. Der Winter, in dem dieser Feldzug stattfand, muß besonders streng gewesen sein, denn Thiudimer konnte mit dem Gotenheer die gefrorene Donau überschreiten und so in den Rücken der feindlichen Stellung gelangen, eine Situation, die am ehesten am Oberlauf der Donau in Schwaben vorstellbar ist[147]. Von einem ungewöhnlich strengen Winter hören wir aber wiederum bei Eugippius, nach dessen Bericht in c. 3 sogar der Unterlauf des reißenden Inn zugefroren war, wo die Lastkähne aus Rätien festlagen.

Eine Unternehmung der Goten im nördlichen Alpenvorland wäre nun ohne gewisse Absprachen mit den römischen Organen in Norikum schwer vorstellbar. Auf solche Fühlungnahmen könnten jedoch gewisse Mitteilungen der Vita schließen lassen[148]. Der in c. 4 erwähnte Zusammenstoß wie die Hungersnot in Favianis könnten dann in einem Durchmarsch gotischer Abteilungen durch Ufernorikum ihre Erklärung finden. Die vorsichtige Behandlung der Gefangenen durch Severinus wäre gut zu verstehen, wenn es sich bei den Plünderungen um Übergriffe seitens getrennt marschierender Gruppen handelt, die von der gotischen Führung nicht gedeckt wurden.

Wie dem auch sei, ob der Zusammenstoß bei Favianis direkt im Zusammenhang mit der für 467 von Sidonius bezeugten erfolgreichen Abwehr der Goten an der

146 V. S., c. 22,4: *Hunumundus paucis barbaris comitatus oppidum Batavis invasit ac . . . quadraginta viros oppidi, qui ad custodiam remanserant, interemit . . .* Zur Identität des Hunumundus der Vita Severini mit dem Hunimundus/Hunumundus des Jordanis s. LOTTER, Donausueben, S. 291ff. Über »Menschenbeute« s. WENSKUS, S. 454ff.

147 Jordanis, Get. 280. Er sagt freilich, daß die Donau üblicherweise zufriere und verwendet dabei ebenso wie Eugippius, V. S., c. 4,1 den in der antiken Literatur häufigen Topos Danubius gelatus, s. HORNSTEIN, S. 154ff. u. 159.

148 S. oben S. 201ff.

pannonischen Grenze zu sehen oder zu Unternehmungen, die mit den römischen Instanzen abgesprochen waren, in Beziehung zu setzen ist, – in jedem Falle lassen sich – abgesehen von dem Erdbeben in Comagenis – alle in den ersten vier Kapiteln beschriebenen Ereignisse in das Geschehen der Jahre 467 bis spätestens 470 einordnen – und nur hier einordnen. Die Vernichtung von Asturis, die Furcht und Vertreibung der Foederatenbesatzung aus Comagenis, der strenge Winter und die Hungersnot in Favianis – der Sieg der römischen Grenztruppe über eine germanische Streifschar, die zuvorkommende Behandlung der Gefangenen und der Vertrag mit diesen werden erst im Zusammenhang der Situation dieser Jahre verständlich. Somit bestätigen sich die Angaben des Eugippius, der diese Kapitel chronologisch als Einheit sah[149]. Die eigentliche Beschreibung der Taten des heiligen Severinus in Norikum setzt demnach erst mit der Schilderung von Vorgängen ein, die frühestens in das Jahr 467 gehören[150].

Diese Feststellung führt nun zu weiterreichenden Folgerungen. Wenn die eigentliche Lebensbeschreibung erst mit dem Jahre 467 wirklich beginnt, Eugippius andererseits ausdrücklich und unmißverständlich erklärt, Severinus sei bald nach dem Tode Attilas nach Norikum gekommen, ergibt sich wiederum eine unmotivierte Lücke, die jetzt freilich in das Anfangskapitel der Vita verlagert ist und etwa 13 Jahre umfaßt.

Hier erhebt sich nun die Frage, ob die Angabe, Severinus sei in der Zeit unmittelbar nach dem Zusammenbruch des Hunnenreiches von Pannonien her kommend an der oberen Donau erschienen, unrichtig ist, oder ob wir eher annehmen müssen, Eugippius habe die 13 Jahre zwischen der Ankunft des Severinus und den von ihm c. 1,2ff. geschilderten Vorkommnissen, die nicht vor dem Jahr 467 anzusetzen sind, aus bestimmten Gründen übersprungen. Zur Klärung des Problems würde es beitragen, wenn wir äußere Indizien fänden, die für den früheren oder den späteren Ankunftstermin des Severinus sprechen könnten. Wir werden daher die jeweilige politische Situation daraufhin befragen, ob sie Anhaltspunkte für ein Eintreffen des Severinus im Alpen-Donau-Raum zu dem entsprechenden Zeitpunkt ergibt. Wenden wir uns zunächst dem Jahr 467 zu.

Zu diesem Zeitpunkt hatte sich in der Politik Ostroms ein Wandel vollzogen. Nachdem es Kaiser Leo I. gelungen war, die Stellung des allmächtigen Patricius Aspar am Hofe mit Hilfe der neuangeworbenen isaurischen Truppen zu erschüttern, kam es zu einer neuerlichen Annäherung an Westrom, das sich unter dem Patricius Ricimer des vandalischen Druckes kaum noch erwehren konnte. Nach Unterhandlungen mit Ricimer setzte Leo Anfang 466 Anthemius, den Schwiegersohn des Kaisers Marcian, als Caesar für das Westreich ein[151]. Dieser ging mit

149 Vgl. auch BALDERMANN I, S. 148; DERS. Diss., S. 11f.; NOLL, Eugippius, S. 18.

150 So schon STEFAN, S. 60; RAPPAPORT, Rugi, Sp. 1213; BIELER, St. Severin, 28; BÓNA, Eugippius, S. 267. Nach der bislang herrschenden Auffassung wurde die Ankunft des Severinus – ohne nähere Begründung – zwischen Mitte der 50er Jahre und ca. 460 angesetzt, so zuletzt KELLNER, S. 70; WODKA, Abt, S. 71; NOLL, St. Severin, S. 112.

151 Zu Anthemius vgl. SEECK, Anthemius, Sp. 2365ff. Bemerkenswert ist die Ablehnung des Anthemius durch Sidonius Apollinaris und Ennodius, die zumindest bei letzterem auf seiner

oströmischen Truppen nach Italien, wo er zum Augustus des Westreiches ausgerufen wurde. Die Fortdauer des Friedens mit den Ostgoten, der ca. 460 nach einem siegreichen Feldzug mit eben demselben Anthemius geschlossen worden war, garantierte der Aufenthalt des Königssohnes Theoderich am byzantinischen Hof[152].

Unter diesen Voraussetzungen wird es nur umso wahrscheinlicher, daß die gleichzeitig mit der Thronbesteigung des Anthemius beginnenden Feldzüge der Ostgoten im Einvernehmen mit ost- und weströmischen Autoritäten erfolgten, um den Druck germanischer Stämme auf die römischen Restprovinzen im Ostalpenraum aufzuheben und vielleicht zugleich die gefährlichen Nachbarn von den thrakisch-illyrischen Gebieten abzulenken.

Der Angriff der Goten auf die germanischen Stämme westlich des großen Donauknies mußte aber auch die noch von römischer Bevölkerung besiedelten Gebiete erneut gefährden. Die Situation machte es unbedingt erforderlich, daß von der römischen Zentralgewalt abgeordnete Instanzen die Vorgänge im Auge behielten und nach den Absichten der Regierung lenkten. Zu eben dieser Zeit erschien, wie wir von Eugippius erfahren, Severinus von Osten kommend, den – wie trotz der hagiographischen Stilisierung der Vita noch erkennbar bleibt – erstaunlich gute Beziehungen zu den germanischen Stämmen und deren Führern sowie unbestreitbares politisches Geschick auszeichneten. Wenn nun Severinus gerade in diesem für die Ostalpenländer so kritischen Augenblick in Norikum zu wirken begann, während gleichzeitig der von Byzanz eingesetzte Kaiser Anthemius noch einmal den Versuch machte, die in vollem Verfall befindliche Reichsgewalt im Westen wieder aufzurichten, werden wir einen Zusammenhang zwischen diesen beiden Vorgängen durchaus in Erwägung ziehen müssen.

Da Eugippius unmißverständlich zu verstehen gibt, Severinus habe sich vor seinem Eintreffen in Norikum im byzantinischen Osten aufgehalten, ist im Hinblick auf sein Wirken und seine Stellung im Donauraum nicht ganz von der Hand zu weisen, daß er im Auftrag des Anthemius, wenn nicht gar des oströmischen Kaisers nach Norikum gegangen sein könnte[153].

Damit fände zwar unsere aus der Darstellung der Vita abgeleitete Hypothese, daß die von Eugippius in Zusammenhang mit den Wirren nach dem Tode Attilas gebrachte Ankunft des Severinus in Norikum in Wirklichkeit erst 467 anzusetzen sei, in der politischen Situation dieses Jahres eine Stütze. Andererseits legen die eben getroffenen Beobachtungen den Gedanken nahe, daß Severinus im Jahre 467, dem die in c. 1,2ff. geschilderten Ereignisse zuzuweisen sind, sich nicht zum erstenmal im Donauland aufgehalten hat. Mit dieser Vermutung gewinnt die präzise Angabe des Eugippius von der Ankunft des Severinus bald nach dem Tode Attilas wiederum an Gewicht.

Freilich wird in Erwägung zu ziehen sein, ob eine so markante Persönlichkeit wie

antigriechischen Tendenz beruht, s. Ennod. V. Epiphanii, c. 53, S. 90: *Galatam;* 54: *Graeculus;* vgl. LOT, Moyen Age, S. 87f; WES, S. 138ff. S. oben Anm. 117.

152 STEIN I, S. 530ff.

153 So auch WINTER, Studien, S. 181f.

der Hunnenkönig, dessen Wirken im Donauraum unvergeßliche Spuren hinterlassen hatte, nicht nachträglich in die Severintradition Eingang gefunden hat, ohne daß dies historisch zu rechtfertigen wäre. Dafür würde sogar die oben gegebene Interpretation des Anfangs von c. 1 ins Feld geführt werden können, wonach die durch den Tod Attilas ausgelösten Heimsuchungen das finstere Gegenbild zu der segensreichen Tätigkeit des Heiligen darstellten[154].

Demgegenüber bleibt festzuhalten, wie zuverlässig Eugippius die ihm vorliegende Severintradition wiedergegeben hat. Es dürfte kaum zu bezweifeln sein, daß auch die Gestalt Attilas dazu gehörte. Diese Überlieferung geht auf noch lebende Schüler des Severinus zurück, die weitgehend auch als Augenzeugen der beschriebenen Vorgänge zu gelten haben. Auch wenn zwischen dem Tode des Attila und der Abfassung der Vita nahezu 60 Jahre vergangen waren, so unterlag doch eine Erwähnung jenes Ereignisses noch immer der Kontrolle von Zeitgenossen der Hunnenzüge, und sicher war es älteren Mönchen in Lucullanum noch bewußt, ob das Eintreffen des Severinus mit dem Zusammenbruch des Hunnenreiches in zeitlichen Zusammenhang zu bringen war oder nicht. So sehr sich im einzelnen das Bild der Vorgänge um den Heiligen auch verwischt haben mochte, so wenig kann doch unterstellt werden, daß den Traditionsträgern hinsichtlich des Datums der Ankunft des Severinus in Donauuferland ein so schwerwiegender Irrtum unterlaufen sein sollte. Wenn auch die Überlieferung über die ersten anderthalb Jahrzehnte der Tätigkeit des Severinus – falls wir von diesem frühen Datum ausgehen – aus Gründen, die unten noch zu erörtern sein werden, schweigt, so ist doch keineswegs unwahrscheinlich, daß es sich bei der zeitlichen Fixierung der Ankunft des Severinus – ebenso wie möglicherweise bei der Erwähnung des Erdbebens von Comagenis – um echte historische Erinnerung handelt. Auch in diesem Fall wird ein Blick auf die Situation der fraglichen Zeit unumgänglich sein, um die Basis unserer Argumentation zu festigen.

Für diese Epoche sind uns freilich nur unverhältnismäßig spärliche Nachrichten überkommen. Lediglich der Oströmer Jordanis informiert uns etwas eingehender über die vernichtende Niederlage, welche donaugermanische Stämme unter Führung des Gepidenkönigs Ardarich den Hunnen in der furchtbaren Schlacht am Nedao beibrachten. Die freigewordenen Völker nahmen Fühlung mit dem oströmischen Kaiser Marcianus auf, der einzelne Stammesteile der Skiren, Alanen, Rugier, Hunnen und Goten in den Provinzen der illyrisch-thrakischen Diözese ansiedelte, während er dem Gepidenstamm die Theißebene, dem Hauptteil der Ostgoten das östliche Pannonien zwischen Bakonywald, mittlerer Donau und Drau zuwies[155].

Zur gleichen Zeit muß auch der Westteil der pannonischen Diözese von Rom her reorganisiert worden sein. Sidonius Apollinaris meldet in dem Panegyricus auf

154 S. dazu oben S. 67ff.; vgl. dazu CAPOVILLA, S. 404f.; ferner zum Attilabild der Volkssage bzw. Legende auch LANZONI, S. 117; 207.

155 Jordanis, Get. 263f.; 268. Zu den Sitzen der Ostgoten in Pannonien s. LOTTER, Donausueben, S. 284ff. ; vgl. auch EGGER, Ostalpen, S. 260f.; STEIN I. S. 523; VÁRADY, S. 336.

Avitus, den neuen Kaiser des Westreiches, anläßlich des Konsulatsantritts zum Jahresanfang 456, dieser habe auf einem einzigen Zug nach langer Zeit Pannonien dem Reich wiedergewonnen[156]. Tatsächlich blieb für diesen Zug und die gewaltige Aufgabe der Wiedereingliederung des Ostalpen-Donaugebietes in das Reich kaum Zeit, da Avitus, der am 9. Juli 455 in Arles zum Kaiser ausgerufen worden war, Italien erst am 21. September betrat und zum Jahreswechsel bereits in Rom weilte. Immerhin kannte Avitus wohl die Verhältnisse im ostalpinen Bereich, da er, wie vermutet wird, um 430/31 gemeinsam mit Aetius die Juthungen aus Rätien vertrieben und einen Aufstand in Norikum niedergeschlagen hatte[157].

Andererseits läßt auch die Meldung der Fasti Vindobonenses von der Zerstörung Sabarias durch ein Erdbeben im Jahre 455 oder 456 die Folgerung zu, daß damals zumindest Teile Oberpannoniens wieder zum Reich gehörten und vereinzelt dort in den Städten auch noch römische Bevölkerung saß. In seinem Panegyrikus auf Kaiser Maiorianus bezeugt Sidonius Apollinaris weiterhin, daß diesem um 458 ein so gut wie ausschließlich aus Donauvölkern bestehendes Heer nach Spanien folgte, um von dort aus den Kampf gegen den Todfeind des weströmischen Reiches, die Vandalen, aufzunehmen[158]. Danach sind gewiß entsprechend den Maßnahmen der byzantinischen Instanzen auch von weströmischer Seite her nach 454 Bündnisverträge mit den Donauvölkern geschlossen worden. Nach der Vita Severini saß nördlich der Donau im heutigen Niederösterreich der Hauptteil der Rugier, der durch ein besonderes Freundschaftsverhältnis mit Rom verbunden war und die Provinz Ufernorikum nach Norden abschirmte. Diesseits und auch jenseits der Grenze nach Pannonien hin war die Bewachung des Limes anderen Foederaten anvertraut, die als Besatzung in den Städten untergebracht waren. Nach Lage der Dinge dürfte es sich hier, wie wir sahen, um Donausueben gehandelt haben[159].

Die Vita Severini ergibt des weiteren, daß die durch den Hunnenzug schwer mitgenommene Grenzsicherung an der oberen Donau wiederhergestellt worden war und auch die Verwaltung, die sich freilich im wesentlichen auf die kirchliche Organisation stützte, wieder funktionierte. Die erstaunliche Stabilität der hier nach dem Ende des Hunnenreiches neu geschaffenen Ordnung, die bis zur Usurpation Odoakers nicht erschüttert wurde, setzt das erfolgreiche Wirken einer politisch versierten Persönlichkeit voraus, die hier nach 454 die römische Herrschaft durch ein umfassendes Bündnissystem mit den germanischen Donauvölkern noch einmal konsolidierte. Da Avitus in den wenigen Wochen, die ihm bestenfalls zur Verfügung standen, diese Aufgabe kaum bewältigt haben kann, ist eher anzunehmen, daß sein Vorgänger, Valentinian III. – möglicherweise noch unter der Regie des

156 Sidon. Apollinar. Carm. VII, 589f.: . . . *cuius solum amissas post saecula multa Pannonias revocavit iter* . . .; Chron. Gall. 106, S. 658; Sidon. Apoll. Carm. VII, 230–234. STROHEKER, Adel, S. 52, Anm. 49 bestreitet freilich die Teilnahme des Avitus am Juthungenfeldzug.

157 S. unten S. 265.

158 S. unten S. 242f.

159 S. oben S. 214ff. Nach RAPPAPORT, Rugi, Sp. 1216 sind die Foederaten von Comagenis Rugier; vgl. BÓNA, Eugippius, S. 279.

Aetius – unmittelbar nach dem Sturz der Hunnenmacht hier die Initiative ergriffen und durch einen persönlichen Beauftragten die Neuordnung bereits in die Wege geleitet hat. Wenn nun Severinus tatsächlich in diesem entscheidenden Augenblick nach Norikum kam, so ist angesichts der Rolle, die er offensichtlich später noch spielte, kaum denkbar, daß er an diesem Werk der Reorganisation der alten pannonischen Diözese keinen Anteil gehabt haben sollte.

Wir werden demnach an dem von Eugippius überlieferten frühen chronologischen Ansatz der Ankunft des Severinus im Donauraum festhalten dürfen, solange nicht gewichtigere Gründe als die zeitliche Lücke im Anfangskapitel der Vita dagegen ins Feld zu führen sind[160]. Damit aber ergibt sich die Notwendigkeit, eine Erklärung für diese Lücke zu suchen.

Da Eugippius nichts über Vorgänge aus diesem ersten von uns erschlossenen Stadium des Aufenthaltes seines Helden in Norikum verlauten läßt – wenn wir von dem möglicherweise hier anzusetzenden Erdbeben in Comagenis absehen – hat Eugippius entweder nichts darüber gewußt oder sagen wollen. Vermutlich hat jedoch schon die im Kreise der Mönche lebendige Tradition diese Phase ausgespart. Dafür spricht auch die Anekdote über die von Severinus selbst gewünschte Tabuisierung seiner Vergangenheit im Primeniusgespräch, die ja ihrerseits einen Teil der Severinüberlieferung darstellt. Die Tätigkeit des Severinus, die vor seiner inneren Hinwendung zu den Idealen der Askese und dem anachoretischen Intermezzo lag, wurde anscheinend bewußt aus dem Gedächtnis der Klostergemeinde verdrängt und eliminiert, da sie dem Bilde nicht entsprach, wie es die lebendige Erinnerung der älteren Mönche an die letzte Phase des Lebens ihres Meisters festhielt.

Tatsächlich lassen sich die beiden Ankunftstermine, der von uns aus den Berichten der Vita erschlossene um 467 und der von Eugippius und der Severintradition übermittelte von 454 durchaus miteinander vereinen. Wie die Angaben des Autors im Begleitschreiben der Vita erkennen lassen, war Severinus vornehmer Herkunft und hat aller Wahrscheinlichkeit nach sogar einen bestimmten Rang im spätantiken Staatsapparat bekleidet, irgendwann jedoch wie so mancher Angehörige des Senatorenstandes seiner Generation eine innere conversio erlebt. Diese conversio könnte sich sehr wohl während des ersten Aufenthaltes des Severinus in Norikum ereignet und dazu geführt haben, daß er die von ihm hier bekleidete Stellung aufgab, um in einer Einöde des Orients als Eremit zu leben. Die wiederholten Hinweise auf einen harten Gewissenskonflikt zwischen der Sehnsucht nach Vollendung in der Askese und der moralischen Forderung, die in Not befindlichen Menschen in Norikum nicht ihrem Schicksal zu überlassen, sowie der diesen inneren Kampf entscheidende Befehl Gottes, nach Norikum zu gehen, würden eine gute Erklärung finden, wenn wir den von uns erschlossenen Zeitpunkt seiner Ankunft um 467 als den einer Wiederkehr in das Land, in dem Severinus schon einmal jahrelang gewirkt hatte, verstehen. Severinus kehrte nolens volens auf sein altes Arbeitsfeld zurück, weil er dort unentbehrlich war. Die mehrmaligen Hinweise, Severinus sei gegen seinen

160 So auch BÓNA, Eugippius, S. 281.

Willen nach schwerem inneren Kampf auf Gottes ausdrücklichen Befehl hin nach Norikum gekommen, um den Menschen in ihren Bedrängnissen und Nöten beizustehen, passen gut in die Epoche der Bedrohung, die mit dem neuen Vorstoß der Goten nach Oberpannonien begann.

Im übrigen kann das Wissen über den ersten Aufenthalt des Severinus in Norikum nicht nur deshalb in Vergessenheit geraten sein, weil er vor der eigentlichen conversio des späteren Heiligen lag und daher kaum im Sinne der hagiographischen Intention brauchbaren Stoff enthielt, sondern auch, weil es sich hier um eine relativ friedliche Phase handelte, die an sich schon wenig Anlaß für Vorkommnisse bot, die sich der Erinnerung unauslöschlich einprägten. Dieser Zeitabschnitt wird andererseits von zwei durch kriegerische Verwicklungen gekennzeichneten Perioden eingefaßt, einmal den Jahren zwischen 451 und 454, in die der Attilazug und der Zusammenbruch des Hunnenreiches fällt, zum anderen der zwischen 467 und 472 durch die Auseinandersetzung zwischen Donaugermanen und Ostgoten hervorgerufenen gefährlichen Situation. Diese beiden Zeitspannen erhöhter Gefahren und Heimsuchungen haben sich tiefer in das Gedächtnis der Zeitgenossen eingebrannt als die dazwischenliegende Zeit der Ruhe. Es wäre daher durchaus verständlich, wenn in der Erinnerung der nachfolgenden Generation die beiden Perioden gesteigerter Not und Bedrohung nicht mehr unterschieden wurden und die Ankunft des Severinus auf dem Höhepunkt der Krise nach dem Tode Attilas und sein zweites Erscheinen wiederum im Augenblick höchster Gefahr in der späteren Sicht der Dinge zusammengeworfen wurden. Da aber naturgemäß das Geschehen nach seiner Rückkehr im Jahre 467 ohnehin deutlicher im Gedächtnis haftete, darüberhinaus inzwischen Lebensführung und Handlungsweise des Severinus wegen der inzwischen erfolgten inneren Wandlung im Gegensatz zu der früheren Phase zahlreiche Ansatzpunkte für eine typologische Stilisierung seiner Gestalt und Taten boten, konnte es geschehen, daß schließlich die Berichte über das Leben des Heiligen sich unmittelbar an die Nachricht von seiner Ankunft im Jahre 454 angeschlossen haben. Die mündliche Überlieferung über Severinus hätte dabei einem Prozeß zeitlicher Verkürzung unterlegen, wie dies bei der Übermittlung von Sagenstoffen häufig zu belegen ist[161].

Wenn wir nun tatsächlich von einer zweimaligen Wirksamkeit des Severinus im Ostalpenraum ausgehen, erhebt sich die Frage, welche Funktionen er in den beiden zeitlich voneinander getrennten Phasen seiner Anwesenheit in diesem Gebiet ausgeübt haben kann. Die oben bereits ausgesprochene Vermutung, daß Severinus in früheren Zeiten eine nicht unbedeutende Funktion im Rahmen des spätantiken Staatsapparates ausgeübt haben müsse[162], findet nun eine überraschende Bestätigung in einem von der Vita Severini völlig unabhängigen Zeugnis: Die von Ennodius verfaßte Lebensbeschreibung des Eremiten und späteren Mönches Antonius von Lérins bezeichnet unseren Severinus als einen *inlustrissimum virum!*

161 Zur Konzentration und zeitlichen Verkürzung bei legenden- und sagenhafter Überlieferung s. LANZONI, S. 86ff.; 112ff.

162 So schon PRINZ, Mönchtum, S. 323; NOLL, Eugippius, S. 119.

3.

INLUSTRISSIMUS VIR SEVERINUS

Wie schon Büdinger bemerkte, erwähnt Ennodius in seiner Vita des Antonius von Lérins, dieser sei in seiner Jugend von Severinus erzogen worden[163]. Die Aussagen über Severinus und das Geschehen im Donau-Alpenraum, die dem Lebenslauf des jungen Antonius zu entnehmen sind, lassen sich in wenigen Worten zusammenfassen. Antonius wurde demnach *in civitate Valeria* am Ufer der Donau geboren. Sein Vater hieß Secundinus und war von edler Herkunft. Er starb, als Antonius ungefähr acht Jahre alt war, worauf dieser *ad inlustrissimum virum Severinum* kam. Severinus schätzte ihn sehr und sah seine zukünftigen guten Taten voraus, denn wegen seiner himmlischen Verdienste blieb ihm nichts verborgen. Wiederholt äußerte er, Antonius werde einmal sein Mitarbeiter und Teilhaber sein. Der Verfasser meint freilich, er habe dies nur gesagt, um den Eifer des Jungen durch diese Aussichten anzuregen.

Bald starb nämlich der *beatus vir*, und Antonius schloß sich dem Gefolge des damals bedeutendsten Bischofs, Constantius an, bei dem er seine Lehrzeit fortsetzte. Constantius war sein Onkel und nahm Antonius unter die kirchlichen Notare *(exceptores)* auf, womit dieser in den geistlichen Dienst eintrat. Inzwischen verschlechterte sich die Situation in den pannonischen Provinzen so rapide, daß ihre Existenzgrundlage zerstört wurde. Die ständigen Einfälle der Barbaren hatten die römische Führungsschicht vernichtet und die einst dicht besiedelten Gebiete entvölkert. Franken, Heruler und Sachsen wüteten voll Mordlust und glaubten, durch Menschenopfer ihre Götter versöhnen zu können. Besonders hatten sie es auf die Träger kirchlicher Würden abgesehen.

In dieser stürmischen Zeit starb auch der Bischof Constantius, der bis dahin der einzige Schutz dieses Landes gewesen war, das nunmehr endgültig den Feinden preisgegeben wurde. Antonius ließ sich von seinen Dienern nach Italien führen. Im Veltlin schloß er sich zunächst an einen Priester Marius an, lehnte aber ein ihm angebotenes geistliches Amt ab, um stattdessen in den königlichen Dienst zu treten[164]. Doch schnell erkannte er die Gefahr der Verführung durch den Umgang mit Menschen und zog sich in die Einöde oberhalb des Comer Sees zurück. Nachdem er dort jahrelang in gottgefälligem Lebenswandel zugebracht hatte und schließlich sein Ruf Scharen von Menschen anlockte, ging er in das Kloster Lérins, wo er die beiden letzten Jahre seines Lebens verbrachte.

Der Angabe des Ennodius, er habe die Vita im Auftrage eines Abtes Leontius –

163 Ennod., V. Anton., c. 9; BÜDINGER, S. 799. NOLL, Eugippius, S. 17 u. 25 behauptet demgegenüber unbekümmert, die Severinsvita und der Paschasiusbrief seien die einzigen Quellen über die Person Severins und die Geschichte der Donauländer in der Völkerwanderungszeit! Zu Ennodius s. FONTAINE, Ennodius, Sp. 399 ff. Zur Antoniusvita s. SCHANZ, S. 136; BERNOUILLI, S. 45 f.

164 Zur Ablehnung eines geistlichen Amtes aus Demut bzw. dessen Abwertung gegenüber reiner Askese s. oben Anm. II, 217, unten Anm. IV, 200.

vermutlich des Klostervorstehers von Lérins – verfaßt[165], ist sicher Glauben zu schenken, denn in der ganzen Lebensbeschreibung findet sich kein Anhaltspunkt, der ein spezifisches Interesse des Ennodius an seinem Helden erkennen ließe oder gar persönliche Bekanntschaft wahrscheinlich machen könnte. Ennodius zeigt sich im einzelnen keineswegs besonders gut über den Lebenslauf des Antonius informiert und bemüht sich sichtlich, fehlende Kenntnisse durch rhetorischen Aufputz zu überspielen.

Wie wir oben bereits sahen, ist Ennodius als entschiedener Gegner der hagiographischen Mirakelviten sozusagen der literarische Antipode des Eugippius[166]. Während dieser in seinem Helden, der in Wirklichkeit eine politisch-administrative Führungsfunktion ausgeübt haben dürfte, ausschließlich den von Gott mit Wunderkräften ausgestatteten Heiligen sieht, zeichnet Ennodius das Leben des Eremiten und Mönches Antonius, das für die hagiologische Stilisierung viel eher prädestiniert erscheint, unter Vermeidung aller mirakulösen Züge mit den Kunstmitteln spätantiker Panegyrik als das eines Asketen, der dennoch in einer realen Welt lebt. Während Eugippius in der Nachfolge eines Hieronymus und Sulpicius Severus eine Vita der hagiographisch-stilisierenden Form schreibt, ist Ennodius ähnlich wie die Verfasser der Lebensbeschreibungen des Honoratus und des Hilarius von Arles noch weitgehend der rhetorisch-enkomiastischen Spielart der antiken Biographie verpflichtet.

Je stärker freilich Ennodius alle Register der konventionellen Prunkrhetorik zum Erklingen bringt, um so offenkundiger wird auch die Dürftigkeit der realen Aussage, deren Gehalt bei weitem nicht dem entspricht, was uns Eugippius in seiner naiven Gläubigkeit bewahrt hat. Dennoch sind die von Ennodius übermittelten Züge der Gestalt des Antonius weitgehend frei von der Verzerrung des Persönlichkeitsbildes und der Lebensumstände, die bei Eugippius auf das Konto der hagiographischen Stilisierung zu setzen ist. Die Auskünfte, die sich dem Werk des Ennodius entnehmen lassen, sind daher durchaus geeignet, neues Licht auf Vorgänge und Situationen in der Spätphase römischer Präsenz im Ostalpen-Donau-Raum zu werfen. Diese Informationen sind umso wertvoller, als die genannte Schrift des Ennodius und die Vita Severini völlig unabhängig voneinander entstanden sind.

Wie die Forschung seit langem weiß, ist die handschriftliche Überlieferung der verschiedenen Werke des Ennodius ohne Rücksicht auf ihren literarischen Charakter im wesentlichen chronologisch geordnet. Sundwall setzt dementsprechend die Antoniusvita im Herbst des Jahres 506 an[167]. Es bliebe zu fragen, wie weit inhaltliche Kriterien diese Datierung stützen.

165 Ennod., V. Anton., c. 4: *Tu autem, venerabilis abba Leonti, qui id mihi operis iniunxisti. . . .*

166 S. oben S. 42ff.; 57.

167 SUNDWALL, Abhandlungen, S. 37ff. und 77. Der auf die Vita Antonii unmittelbar folgende Brief Nr. 241 spielt nach Sundwall auf eine Gesandtschaft an Chlodwig an, welche einen letzten Versuch zur Beseitigung der gefährlichen Spannungen vor Ausbruch des Westgotenkrieges darstellte, vgl. auch BENJAMIN, Sp. 2631; FONTAINE, Ennodius, Sp. 400.

Ein wichtiger Anhaltspunkt für den zeitlichen Ansatz der Antoniusvita dürfte die Nennung der Namen einiger germanischer Stämme sein, die angeblich zur Zeit des Antonius das Donauuferland verwüstet hätten: *Franci Heruli Saxones*[168]. Zunächst überrascht hier, wenn anstelle der Alemannen und Thüringer, welche in der Vita Severini neben den Herulern auftreten, die im Ostalpenraum vor dem 6. Jh. sonst nicht zu belegenden Franken und Sachsen genannt werden. Dieser Umstand könnte jedoch eine plausible Erklärung in der opportunistischen Gesinnung des Ennodius finden, der am Hofe des Theoderich aus und ein ging. Daher vermeidet er es in seinen Werken peinlichst, bei den gotischen Machthabern Anstoß zu erregen, während er sich andererseits geflissentlich bemüht, ihnen jederzeit seine Ergebenheit zu beweisen. Daher unterdrückt er lieber die Namen der zur Zeit der Abfassung seiner Schrift mit den Ostgoten verbündeten Alemannen und Thüringer, benutzt jedoch zugleich die Gelegenheit zu einem Ausfall gegen die Franken.

Dieser bewußte Affront ist freilich nur denkbar, zu einem Zeitpunkt, als das Bündnis zwischen Ostgoten und Franken zerbrochen und in erbitterte Feindschaft umgeschlagen war. Davon kann erst die Rede sein, seitdem die von den Franken vertriebenen Alemannen von Theoderich dem Schutz des Ostgotenreiches unterstellt worden waren und sich der Angriff Chlodwigs auf das Westgotenreich bereits ankündigte, der Anfang 507 erfolgen sollte[169].

Die Erwähnung der Franken als Angreifer im oberen Donauraum setzt jedenfalls eine entsprechende Situation voraus. Sie stellt für die in der Antoniusvita angesprochene Epoche zweifellos einen Anachronismus dar, nicht aber für die Zeit der Abfassung. Man könnte in ihr sehr wohl einen Hinweis darauf sehen, daß fränkische Truppen im Verlauf des Alemannenkrieges, der sich bis 506 hingezogen haben dürfte, auf der Verfolgung des mehrfach geschlagenen Gegners bis in den Ostalpenraum vorgestoßen sind[170].

168 Ennod., V. Anton., c. 13: ... *iam Franci Heruli Saxones multiplices crudelitatum species beluarum more peragebant ... deos suos humana credebant caede mulceri* ...

169 ENSSLIN, Theoderich, S. 135ff.

170 Die Kontroversen um das Datum der Alemannenschlacht – vgl. KRUSCH, Chlodowechs Taufe, S. 463; VAN DE VYVER, La victoire II, S. 67ff.; DERS., La chronologie, S. 184f.; LOT, La victoire, S. 63ff.; LEVILLAIN, La conversion, S. 189; 192; WEISS, S. 24ff., dazu LIPPOLD, Chlodovechus, Sp. 149ff. – werden gegenstandslos, wenn wir dem Bericht Gregors von Tours, Hist. Franc. II, 30 die Mitteilungen aus dem Brief Theoderichs an Chlodwig von 506, Cassiodor, Variae II, 41, und die offenbar doch von letzterem unabhängige Nachricht des sog. Fredegar, Chron. III, 21 gegenüberstellen. Wenn Fredegar meldet, die Alemannen seien nach der Schlacht neun Jahre heimatlos und hilfesuchend umhergeirrt, bis sie sich Chlodwig schließlich unterworfen hätten, sichert er damit die Datierung der bei Gregor geschilderten Schlacht um 496/7, vgl. L. SCHMIDT, Westgermanen, S. 60. Der um 506 zu datierende Theoderichbrief sieht in den offenbar zunächst unterworfenen Alemannen – *auctoribus perfidiae* – Aufständische, deren Schuld – *plectibilis culpa* – Strafe erfordere. Der Theoderichbrief wie auch eine entsprechende Aussage des Ennodius in seinem Panegyricus auf Theoderich, XV, den SUNDWALL, Abhandlungen, S. 43 u. 78 im Frühjahr 507 ansetzt, lassen kaum einen anderen Schluß zu, als daß der Alemannenkönig erst kurz vor diesem Termin gefallen sein kann. In der Tat ergibt sich auch aus dem Bericht Gregors über die Schlacht von 496/7

Die Nennung der Heruler gibt uns die Möglichkeit, auch einen terminus ante mit annähernder Sicherheit zu erschließen. Die vernichtende Niederlage der Heruler durch die Langobarden wird heute allgemein um das Jahr 508 angesetzt[171]. Kurz zuvor hatte Theoderich den Herulerkönig Rodulf zu seinem Waffensohn erhoben, um dadurch sein durch den Ausfall der Alemannen und die Niederlage der Westgoten geschwächtes Bündnissystem auf eine neue Basis zu stellen. In einem derart herabsetzenden Sinn kann daher Ennodius die Heruler nur vor dem Abschluß dieses Bündnisses mit den Ostgoten erwähnt haben.

Freilich machten die Heruler seit je durch ihre barbarische Wildheit und ihre heidnische Grausamkeit von sich reden[172], und entsprechendes gilt auch von den Sachsen[173]. Offen bleibt allerdings, ob Ennodius hier wirklich an sächsische Kontingente gedacht hat, die etwa im Gefolge der Langobarden an der oberen Donau aufgetaucht sein könnten, oder ob er die Sachsen mit den noch wenig bekannten Langobarden selbst verwechselt und ihre Anwesenheit – wie vermutlich auch die der Franken – aus seiner Gegenwart in die Zeit des Antonius zurückprojiziert. Nichtsdestoweniger liegt der Sinn der Stelle klar auf der Hand: Ennodius nennt zwei wegen ihrer barbarischen Grausamkeit besonders berüchtigte heidnische Stämme in einem Atemzuge mit den Franken und brandmarkt sie allesamt wegen der von ihnen begangenen Greueltaten, um die Franken zu diskriminieren. Wenn der Ansatz der Bekehrung Chlodwigs vor Ausgang des 5. Jh. richtig ist, dürfte Ennodius mit dieser Darstellung nichts anderes bezwecken wollen als den neuerworbenen Glauben der Franken in Zweifel zu ziehen und ihre katholische Propaganda gegen die arianischen Westgoten ad absurdum zu führen. Doch auch derjenige, der von der Spätdatierung der Taufe Chlodwigs um 508 ausgeht, wird in den Worten des Ennodius nur eine politische Demonstration sehen können, die

keineswegs zwingend, daß der Alemannenkönig in dieser Schlacht selbst gefallen ist. Die auch von V. D. STEINEN, Chlodwigs Übergang, S. 445f. = 29f. hervorgehobene Verkürzung der Berichterstattung Gregors, die für Legendenbildung typisch ist, vgl. oben Anm. III, 255, sowie die hagiologische Tendenz, das Eingreifen des Christengottes nach dem von Chlodwig ausgesprochenen Gelübde besonders augenfällig zu machen, kann dazu geführt haben, den Tod des Königs, der in Wirklichkeit erst neun Jahre später erfolgte, mit dem Gelübde Chlodwigs in Verbindung zu bringen. Im Lichte dieser Feststellung fragt es sich, ob die Angabe der Vita Vedastis, c. 2, die Alemannen hätten sich nach der Schlacht mit ihrem König dem Chlodwig unterworfen, nicht doch eine unabhängige Nachricht sein kann. Jedenfalls haben im Alemannengebiet vor 506 verlustreiche Kämpfe stattgefunden, die sehr wohl sich in dem Hinweis des Ennodius auf die Anwesenheit fränkischer Truppen im Ostalpenraum niedergeschlagen haben können. Vgl. dazu ZÖLLNER, Franken, S. 56f. u. oben Anm. III, 167.

171 ENSSLIN, Theoderich, S. 371,4; SCHWARZ, Völkerwanderungszeit, S. 27ff.; WERNER, Bajuwaren, S. 25.

172 Agathias II, 7; Prokop, Bell. Goth. II, 14; vgl. HELM, Altgermanische Religionsgesch. II, 1, S. 75f.

173 Salvian, Gubern. Dei VII, 64: *Saxones crudelitate efferi;* vgl. IV, 67; Sidon. Apoll. Ep. VIII, 6,13ff.; vgl. RAPPAPORT, Saxones, Sp. 325f.

174 Ennod., V. Anton., c. 7: . . . *circa Danubii fluminis ripas in civitate Valeria* . . . 12 . . . *peccatorum consummatio Pannoniis minabatur excidium* . . .

erst im Licht des endgültigen Bruchs zwischen Chlodwig und Theoderich und in Verbindung mit dem fränkischen Angriff auf das Westgotenreich plausibel erscheint.

Demnach kann die Antoniusvita nur in dem Zeitraum zwischen 506 und 508 verfaßt worden sein. Diese Datierung bestätigt die Feststellungen Sundwalls in vollem Maße.

Die Frage nach den in der Antoniusvita aufgezählten Germanenstämmen leitet nun unmittelbar über zu dem Problem der Datierung und Lokalisierung der dort beschriebenen Ereignisse. Auffälligerweise nennt Ennodius zwar einen *inlustrissimum virum Severinum* neben einem Bischof Constantius, nirgendwo jedoch den Namen der Provinz (Ufer-)Norikum oder einer der anderen aus der Vita Severini bekannten Örtlichkeiten. Nicht einmal Lauriacum, den Sitz des in der Antoniusvita mehrfach genannten und eingehend charakterisierten Bischofs Constantius, scheint der Verfasser zu kennen, wohingegen er eine *civitas Valeria* am Ufer der Donau für den Geburtsort des Antonius hält. Im übrigen spricht er nur ganz allgemein von den *Pannoniis*, den pannonischen Provinzen, als dem Raum, wo sich die von ihm beschriebenen Vorgänge abgespielt haben.

Unter diesen Umständen überrascht es nicht, wenn die Identität der in den Viten des Severinus und Antonius auftretenden Personen gleichen Namens gelegentlich angezweifelt oder gar bestritten worden ist[175]. Diese Bedenken sind jedoch ebensowenig berechtigt wie die bisher an den Tag gelegte Unterschätzung des Quellenwertes der Antoniusvita des Ennodius.

Ausgangspunkt einer genaueren Bestimmung des Schauplatzes ist zunächst der Begriff der *Pannoniae*. Er umfaßte ursprünglich das Gebiet zwischen Saveraum und mittlerer Donau, das unter Kaiser Augustus erobert und von Trajan als Doppelprovinz *Pannonia Superior* und *Inferior* organisiert worden war. Im Zuge der diokletianischen Verwaltungsreform wurden daraus vier neue Provinzen gebildet: *Pannonia Prima*, *Savia*, *Valeria und Pannonia Secunda*. Später sind diese pannonischen Kernprovinzen im Rahmen der Prätorianerpräfektur Illyricum mit der *Dalmatia* und den durch Teilung des alten Norikum entstandenen neuen Provinzen *Noricum Mediterraneum* und *Ripense* zu einer Diözese vereinigt worden. Als mit der Reichsteilung beim Tode des Theodosius die illyrische Prätorianerpräfektur zerrissen wurde, kam die westillyrische Diözese an das Westreich. Dort wird sie häufig auch unter dem Namen Pannoniae geführt.

Frühe Belege dafür bietet schon der Laterculus Veronensis aus diokletianischer Zeit sowie die Expositio totius mundi, die zwischen 347 und 359 angesetzt wird[176]. So kann es nicht wundernehmen, wenn Eugippius zur Orientierung des uninformierten Lesers über das Wirkungsgebiet des Severinus zunächst den Ausdruck *utraque Pannonia ceteraque confinia Danubii* verwendet, wenn Paschasius in seinem

175 GLÜCK, S. 93; zuletzt BARTON, S. 149, Anm. 346. Zum Problem auch ZEILLER, S. 131, Anm. 3.

176 Laterculus Veronensis VI, S. 249; Expositio totius mundi c. 57, ed. Rougé, S. 196; zur Datierung s. ebda, S. 16ff. Zur diokletianischen Verwaltungsreform s. JONES, S. 45ff. und passim; zur Teilung der illyrischen Praetorianerpräfektur s. STEIN, Verwaltungsgeschichte, S. 348ff.

Antwortschreiben eben diesen Raum nicht in Noricum lokalisiert, sondern in den »Provinzen, die den Pannoniern benachbart sind«, und wenn schließlich der noch vor der Mitte des 6. Jh. schreibende Anonymus Valesianus den heiligen Severin einen Mönch *intra Pannoniam* nennt[177]. Tatsächlich war also in der Spätantike der geographische Begriff der Pannonia(e) dem des Noricum übergeordnet, letzterer konnte demnach hinter der umfassenderen Bezeichnung zurücktreten.

Wenn Ennodius nun von den *Pannoniis* spricht, muß keineswegs gefolgert werden, daß er dabei an den engeren Bereich der alten pannonischen Doppelprovinz denkt, vielmehr kann jeder Teil der ehemaligen Diözese *Illyricum* (West) gemeint sein[178]. Da wir im übrigen bei der Aufzählung der germanischen Stämme, die angeblich Pannonien verwüsteten, bereits festgestellt haben, wie wenig Wert Ennodius auf korrekte Namensangaben legt, ist der Schluß zulässig, daß seine Vorstellungen über den geographischen Bereich, in dem sich die Jugenderlebnisse des Antonius abspielten, ähnlich vage sind. Dafür spräche auch die Bezeichnung des angeblichen Geburtsortes des Antonius *circa ripam Danubii in civitate Valeria.*

Diese Mitteilung ist geeignet, von vornherein Verdacht zu erwecken, weil eine *civitas* dieses Namens im pannonischen Raum nicht nachzuweisen ist. Dafür bot sich zunächst die naheliegende Lösung an, die *civitas Valeria* mit der gleichnamigen Provinz zu identifizieren, zumal ähnliche Benennungen in diesem Bereich der Spätantike nachzuweisen sind. Danach wäre Antonius innerhalb der alten Provinz Valeria, zu der die Städte Aquincum-Budapest und Sopianae-Fünfkirchen (Pécs) gehörten, geboren worden[178a].

Doch auch dagegen sind schwerwiegende Einwände zu erheben. Zweifelsfreie Zeugnisse, in denen Provinznamen als Bezeichnungen von πόλεις bzw. civitates verwendet werden, sind in der Regel für die Zeit vor der Mitte des 6. Jh. nicht beizubringen. Erst damals bildeten die Oströmer in den zurückgewonnenen Grenzzonen aus Restgebieten alter Provinzen neue Verwaltungseinheiten, ohne auf die alten städtischen Zentren Rücksicht zu nehmen, da diese in Trümmern lagen[179].

Die Frage nach dem Geburtsort des Antonius ist nun aufs engste mit dem Problem der Datierung der in seiner Lebensbeschreibung geschilderten Ereignisse verbunden, dieses aber wiederum nur zu lösen, wenn die verschiedenen weit auseinanderliegenden Phasen des Untergangs der pannonischen Provinzen gesondert und zu den Berichten der Vita in Beziehung gesetzt werden.

Nachdem schon im 4. Jh. die verheerenden Einfälle der Markomannen und Quaden die pannonischen Kernlande so mitgenommen hatten, daß an ihrem Wiederaufkommen gezweifelt wurde, brach kurz nach der Jahrhundertwende die Invasion der Vandalen und Quaden von neuem über die durch den Steuerdruck

177 V. S., c. 1,1; Pasch. Ep. 2: . . . *finitimas Pannoniorum provincias* . . .; Anon. Vales. p. post. 45, S. 314.

178 So schon ROBINSON, S. 53; vgl. auch VÁRADY, S. 288f.

178a Nach BÓNA, Eugippius, S. 286 ist Antonius in Aquincum geboren worden.

179 EGGER, Civitas Noricum, S. 116ff. (= S. 146ff.). Der Sonderfall des Auftreten einer *civitas Noricum* in der Expositio, c. 57 dürfte mit Rougé als Irrtum zu erklären sein, sowenig derartige Erklärungen sonst auch befriedigen können.

ohnehin schon ruinierte Bevölkerung herein. Die geplagten Provinzialen schlossen sich damals teils den plündernden Scharen an, die seit 406 Gallien heimsuchten, teils flohen sie nach Süden, nach Dalmatien, Makedonien oder Italien, wo kaiserliche Erlasse sie vor dem Los der Versklavung zu schützen suchten[180]. Da die Flüchtlinge, wie wir oben hörten, die Reliquien ihrer Märtyrer mit sich führten und deren Kulte an die neuen Wohnsitze übertrugen, muß in weiten Bereichen mit totaler Abwanderung gerechnet werden[181]. Um 408 wurde freilich Generidus als pannonischer Sprengelmagister (oder *comes Dalmatiae?*) noch einmal mit der Reorganisation der von den Westgoten eben geräumten westillyrischen Diözese betraut, doch fehlte unter den ihm übertragenen Provinzen bereits die Valeria. Diese ist auch in der vor 430 zum letztenmal redigierten Notitia dignitatum nicht mehr zu finden[182].

Inzwischen hatten sich auch noch die Hunnen über das Land ergossen, denen um 433 auch die *Pannonia I*, das Gebiet bis an den Wiener Wald, abgetreten werden mußte[183]. Selbst wenn sich im geschützten Sumpfgebiet südwestlich des Plattensees bei Fenékpuszta noch eine Stadtsiedlung (*Mogentiana* oder *Valcum*) und anderswo kümmerliche Relikte städtischen Lebens bis zum Awareneinfall nachweisen lassen, so bestätigt doch im ganzen auch der archäologische Befund das Zeugnis der literarischen Quellen[184]. Demnach ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß in den offenen Ebenen der Valeria, des heutigen Transdanubien (Dunántúl), noch nennenswerte Reste der autochthonen Provinzbevölkerung, geschweige denn Angehörige der Oberschicht, den Hunnensturm überstanden haben.

Im Unterschied dazu blieb im Raum westlich des Wiener Waldes, in Noricum und dem Südteil der Raetia Secunda das römische Verwaltungs- und Grenzverteidigungssystem erhalten. Um 430/31 kam es hier in Zusammenhang mit einem Einfall der Juthungen zu einem Aufstand der Provinzialen, den Aetius in zweijährigen Kämpfen niederwarf[185]. Auch der Hunnensturm um die Jahrhundertmitte

180 Hieronymus, Ep. 123, 16, a. 409; Cod. Theodos. X, 10,25 (s. 408), s. Mócsy, Pannonia, Sp. 578ff., 774f.; Szilágyi, S. 116; A. Alföldi I, S. 3ff.; II, S. 64ff.; 70ff.; Swoboda, S. 71; Egger, Hermagoras II, S. 219ff. Várady, S. 218ff. will in den *hostes Pannonii* des Hieronymus allerdings ostgotische Foederaten sehen. Zu Várady s. unten Anm. 184.

181 Egger, Hermagoras I, S. 21ff.; II, S. 215f.; s. auch oben S. 217f.

182 Zosimus, Hist. nov. E 46,2; Not. dign. Occ. II, 28–34, S. 109, vgl. I, 42 u. 82–89. Hier ist zwar der Militärkommandeur *(dux)* der Valeria noch genannt, der zivile Statthalter (praeses) fehlt jedoch. Vgl. dazu Stein, I, S. 479; A. Alföldi II, S. 86ff.; Mócsy, Sp. 581f.; Lippold-Kirsten, Sp. 154f.; Demandt, Sp. 646f.

183 Priscus, exc. legat. I, S. 140, s. A. Alföldi II, S. 90f.; Mócsy, Sp. 582; Reindel, Bistumsorganisation, S. 297.

184 Mócsy, Sp. 578; 777f.; Lippold-Kirsten, Sp. 113f.; A. Alföldi I, S. 3ff.; II, S. 30ff.; 70ff.; 86ff.; ders., Christl. Spuren, S. 229; Egger, Hermagoras I, S. 16ff.; II, S. 215ff. und passim; Svoboda, S. 224f. mit Belegen; Szilágyi, S. 115f. Anders Várady, dessen Hauptthesen jedoch einer kritischen Überprüfung nicht standhalten, vgl. dazu insb. die Besprechungen von Mócsy, Act. Arch. Ac. Hung. 23, S. 346ff.; Castritius, Byz. Zs. 66, S. 393ff.; Nagy, Act. Ant. 19, S. 299ff.

185 Sidon. Apollinar., Carm. VII, 233f.; Chron. Gall. 106, S. 658; Hydat., Cont. 93 u. 95, S. 22; vgl. A. Alföldi II, S. 90.

vernichtete trotz aller Verheerungen nicht die Lebensgrundlagen der einheimischen Bevölkerung. So konnte diese eine tragfähige Basis für die wohl um 454/55 unter den Kaisern Valentinian III. und Avitus von weströmischer Seite her erfolgte Reorganisation der römischen Herrschaft im Ostalpenraum abgeben[186]. Auch der Donaulimes wurde damals offenbar wieder besetzt. Wie die Vita Severini bezeugt, hat die alte Grenze des Imperiums im Westen nirgends so lange standgehalten wie an dieser Stelle. Erst nach dem Sturz des Romulus Augustus durch Odoaker kam die Front auch hier ins Wanken. Zwar hatten nach der Auflösung der alten Limitaneinheiten um 476 neugebildete Bürgermilizen deren Aufgaben übernommen, doch waren sie auf die Dauer nicht mehr in der Lage, den ständigen Angriffen der Alemannen, Heruler und Thüringer in diesem Raum noch wirksamen Widerstand entgegenzusetzen. Severinus, den wir als führenden Kopf der Verwaltung dieser Restprovinzen in der Spätzeit römischer Präsenz im Ostalpenraum kennengelernt haben, sah sich daher genötigt, die besonders exponierten Ortschaften im Westen des Donaulimes zu räumen.

Wir wissen freilich, daß gerade im Westen der ehemaligen Provinz Ufernorikum erhebliche Teile der autochthonen Bevölkerung zurückgeblieben oder zumindest nach vorübergehender Räumung zurückgewandert sein müssen[187]. Demgegenüber scheint die Evakuierung des Ostteils Ufernorikums – des Gebietes zwischen Wachau und Wiener Wald, das unter dem Schutz des rugischen Königs gestanden hatte – nach der Vernichtung des Rugierreiches durch Odoaker im Jahre 487 mit Erfolg durchgeführt worden zu sein. Offenbar konnte sich die Masse der Provinzialen dem Zugriff der Truppen des mit der Räumung beauftragten *comes* Pierius nicht entziehen und wurde gewaltsam nach Italien verschleppt[188].

Diese Feststellungen erlauben es uns, die Nachrichten der Antoniusvita historisch einigermaßen einzuordnen. Die bei Eugippius und Ennodius erwähnten Persönlichkeiten können nur dann identisch sein, wenn letzterer mit dem »Untergang der pannonischen Provinzen« nicht auf die ersten Wellen der Vandalen- und der Hunneninvasionen anspielt, welche das Gebiet zwischen Drau, mittlerer Donau und Wiener Wald weitgehend entvölkerten, sondern an die Vorgänge denkt, die in die Endphase der römischen Präsenz in den rätisch-norischen Restprovinzen des Ostalpen-Donau-Raumes gehören.

Die beschriebenen Vorgänge können aber schon deshalb nicht der ersten Periode des Untergangs der pannonischen Diözese zugeordnet werden, weil Ennodius nichts von den verheerenden Durchzügen der Vandalen und Quaden sowie der hunnischen Invasion verlauten läßt. Vielmehr berichtet er ebenso wie Eugippius nur von den ständig sich wiederholenden Einfällen germanischer Stämme, bei denen es nicht zu einer dauernden Besetzung des Landes kam. Unter den Angreifern werden

186 S. oben S. 210f.

187 Vgl. dazu THALLER-STIGLITZ, S. 317ff.; VETTERS, Kontinuität II, S. 498ff.; KOLLER, S. 19ff.; 22ff.; PRINZ, Mönchtum, S. 319; ferner oben S. 215ff.

188 Zum Siedlungskontinuum in diesem Donauabschnitt vgl. VETTERS, Kontinuität III, S. 48ff.; insb. S. 68ff.

in der Antoniusvita wie bei Eugippius die Heruler namentlich genannt. Diese sind jedoch erst in der zweiten Hälfte des 5. Jh. im mährisch-westslowakischen Raum zu fassen[189]. Zudem bezeugen Ennodius und Eugippius in gleicher Weise, daß während der von ihnen beschriebenen Vorgänge der zivile Verwaltungsapparat des 4. Jh. nicht mehr bestand, sondern dessen Aufgaben von den kirchlichen Organen übernommen worden waren. Diesem Stadium aber war der Zusammenbruch der Römerherrschaft im pannonischen Kernraum vorausgegangen, denn bei der Reorganisation der rätisch-norischen Restprovinzen stützten sich die staatlichen Instanzen weitgehend auf den ortsansässigen Klerus[190].

Darüber hinaus bieten nun die konkreten Einzelheiten der Darstellung bei beiden Autoren auffallende Parallelen, die dafür sprechen, daß ihnen die gleichen Vorgänge und Umstände zugrunde liegen. So beschreibt die Antoniusvita die tierische Raserei der heidnischen Franken, Heruler und Sachsen, die in ihrem Aberglauben durch Menschenopfer ihre Götzen gnädig zu stimmen suchten. Besonders hätten die Träger kirchlicher Würden darunter leiden müssen, weil nach Meinung der Barbaren deren Götter Opfergaben dieser Art bevorzugten. Dementsprechend schildert auch Eugippius das Wüten der Heruler in Joviaco, offenbar, ohne den Hintergrund des Vorgangs genau zu erfassen. Jedenfalls hängten dort die Heruler den Priester Maximianus, offenbar die höchste römische Instanz am Orte, an den Galgen und schleppten die übrigen Bewohner in die Gefangenschaft fort[191]. Bei der Hinrichtung des Priesters kann es sich nur um einen bei den heidnischen Germanen üblichen Opferritus handeln, denn der gewaltsame Tod durch Ersticken – sei es durch Erwürgen oder Ertränken – bezeugt den sakralen Charakter der Exekution[192].

189 L. SCHMIDT, Ostgermanen, S. 550; SCHWARZ, Stammeskunde, S. 104f.

190 Zur Rolle des Episkopats bei der Verwaltung der spätantiken Stadt s. insb. MOCHI ONORY I, S. 301ff.; 316ff.; 555ff.; 586ff.; II, S. 99f.; 249ff.; III, S. 227; 238 u. passim; ferner VITTINGHOFF, Verfassung, S. 37ff.; STEIN I, S. 344; DOPSCH II, S. 341ff.; auch AIGN II, S. 19f.

191 Ennod., V. Anton., 13: . . . *Franci Heruli Saxones . . . deos suos humana credebant caede mulceri . . . cessare confidebant iram caelicolum innocentis effusione sanguinis . . .* 14. *Quoscumque tamen religiosi titulus declarabat officii, hos quasi sereniores hostias immolabant . . .*; V. S., c. 24,3: . . . *qua nocte Heruli insperate protinus irruentes . . . plurimos duxere captivos, presbyterum memoratum patibulo suspendentes . . .*

192 Über Menschenopfer bei den Germanen der Völkerwanderungszeit s. HELM II, 1, S. 56f.; WENSKUS, S. 455. Schon Tacitus weiß von Opfern durch Ertränken, Germania, c. 40,4: . . . *servi ministrant, quos statim idem lacus haurit . . .*; vgl. c. 9. Sakrale Tötung durch Erhängen oder Ertränken bezeugt Basilius von Caesarea, Ep. 164,2, Sp. 636f., wo er das Martyrium der christlichen Goten schildert: . . . τὸ ξύλον, τὸ ὕδωρ τὰ τελειωτικὰ τῶν μαρτύρων . . . Weitere Belege bietet Prokop, Bell. Goth. II, 14,1 über die Heruler: . . . Ἕρουλοι . . . πολύν τινα νομίζοντες Θεῶν ὅμιλον οὓς δὴ καὶ ἀνθρώπων θυσίαις ἱλάσκεσθαι ὅσιον αὐτοῖς ἐδόκει εἶναι . . . 15.25 über die Bewohner von Thule: . . . ἱερῶνται δὲ τὸν αἰχμάλωτον οὐ θύοντες μόνον, αλλὰ καὶ ἀπὸ ξύλου κρεμῶντες . . . 25,9 über die Franken: . . . οἱ Φράγγοι, παῖδάς τε καὶ γυναῖκας τῶν Γότθων . . . ἱέρευόν τε καὶ αὐτῶν τὰ σώματα ἐς τὸν ποταμὸν ἀκροθίνια τοῦ πολέμου ἐρρίπτουν . . . Über Menschenopfer bei den Sachsen vgl. Sidon. Apoll. Ep. VIII, 6,15: . . . *mos est remeaturis decimum quemque captivorum per aquales et*

Demnach läßt der Vergleich der Mitteilungen des Ennodius über die ständigen Einfälle germanischer Scharen und die Ermordung von Geistlichen mit den entsprechenden Berichten des Eugippius die Parallelität der Ereignisse deutlich zutage treten. Bei Ennodius ist von Vorgängen die Rede, die sich ausnahmslos mit den von Eugippius speziell für den Westen Ufernorikums bezeugten Umständen und Begebenheiten in Deckung bringen lassen.

Da infolgedessen kaum noch ein Zweifel daran bestehen kann, daß Ennodius in der Antoniusvita die Situation Ufernorikums in der auch von Eugippius behandelten Spätphase der römischen Präsenz an der oberen Donau beschreibt, erhebt sich die Frage nach der Zuverlässigkeit der Überlieferung des angeblichen Geburtsortes des Antonius, *in civitate Valeria*. Der Zustand des Archetypus, wie ihn der Brüsseler Codex erkennen läßt, schließt nun eine Korruptele keineswegs aus, doch ergeben sich dafür keine paläographischen Anhaltspunkte[193]. Wenn der Fehler sich bis auf den Archetypus zurückverfolgen läßt, könnte er auch auf den Schreiber des Autographs oder gar den Autor selbst zurückgehen. Wie wir sahen, ist die Antoniusvita eine Schrift auf Bestellung, die nirgendwo persönliche Beziehungen des Verfassers zum Helden seiner Darstellung erkennbar werden läßt. Die wenigen konkreten Nachrichten, die er bringt, dürften ihm demnach in Form kurzer stichwortartiger Notizen – eben jener *indicia*, von denen auch Eugippius spricht – vom Auftraggeber übermittelt worden sein.

Jedenfalls scheinen die von Ennodius wiedergegebenen Fakten nicht aus eigenem Wissen, sondern aus zweiter Hand zu stammen. Vor allem sieht es so aus, als ob ihm die Eigennamen weder geläufig noch überhaupt wichtig waren, wie die Verwendung der geographischen Bezeichnung *in Pannoniis* und die unqualifizierte Erwähnung der *Franci Heruli Saxones* erkennen läßt. Daher müssen wir durchaus auch mit Versehen des Autors selbst – durch Verlesen, Verschreiben oder Verhören – bei der Übernahme der Einzelangaben und insbesondere der Eigennamen rechnen. Dies ist in unserem Falle umso wahrscheinlicher, als den Einwohnern Italiens zu Anfang des 6. Jh. wohl noch der Name der pannonischen Provinz Valeria, die als erste dem römischen Reich verloren ging, gegenwärtig war, nicht aber der einer fern an der Donau gelegenen Ortschaft.

Demgegenüber findet sich nun eine Anzahl gewichtiger Indizien, die für enge Beziehungen des Antonius zu Lauriacum sprechen. Zunächst ist Lauriacum eine *civitas*, für welche die nähere Ortsbestimmung *circa ripam Danubii* zuträfe. Der Name des Vaters des Antonius, Secundinus, der nach Ausweis des CIL in Unter-

cruciarias poenas ... superstitioso ritu necare ... talibus se ligant votis, victimis solvunt ... religiosum putant ... de capite captivo exigere tormenta ...

193 S. VOGEL, Ennodius, Einleitung, S. XXXII ff. Eine derartige Korruptele würde u.a. eine Auswechselung der beiden Buchstaben L und V voraussetzen, wobei aus LAVRIA(CO) ein VAL(E)RIA entstanden wäre. Bei einer Inschriftenkapitale wie der von EGGER, Bischofsinschrift, S. 111 wiedergegebenen, die von einem dem 6. Jh. zugewiesenen Grabstein aus Celeia stammt, wäre dies denkbar, vgl. in Abb. 1 das L von *solo* in Z. 1 mit dem V von *meritus* in Z. 5.

pannonien überaus selten, sehr häufig dagegen in Norikum nachzuweisen ist, läßt sich in Lauriacum selbst belegen[194]. Entscheidend aber dürfte ins Gewicht fallen, daß der Oheim des Antonius ein Bischof Constantius war, der nach dem Tode des *vir illustris* Severinus Trost und Schutz jenes Landes gewesen sein soll. Wir können nicht umhin, ihm mit dem in der Vita Severini erwähnten Bischof von Lauriacum gleichzusetzen, der zu einer Zeit, die dem Tode des Severinus unmittelbar vorausging, die Verteidigung seiner Stadt und Diözese leitete und in dieser Funktion zeitweilig auch mit Severinus zusammenarbeitete[195].

Es wäre nun aber ganz ungereimt, annehmen zu wollen, Antonius sei nach dem Tode seines Vaters aus der Provinz Valeria zunächst zu Severinus und erst später zu seinem leiblichen Vaterbruder, dem Bischof Constantius, gegangen. Der Fluchtweg aus der Valeria dürfte auch kaum je in ein Land geführt haben, das nicht weniger gefährdet und dem Zugriff der Barbaren ausgeliefert war als die alte Heimat. Wie wir belegen können, zogen die pannonischen Flüchtlinge nach Süden oder Osten, nach Dalmatien und Makedonien, Konstantinopel, Aquileia und Rom[196]. In diesem Zusammenhang kann es auch nicht belanglos sein, wenn Ennodius zwar jeden späteren Ortswechsel des Antonius, so von »Pannonien« in das Veltlin *(Tellina vallis)*, von dort an einen Ort nördlich des Comer Sees *(Larius)* und schließlich nach Lérins genau registriert, doch niemals in entsprechender Weise die angebliche Übersiedlung von Valeria nach Lauriacum, dem Sitz seines Oheims, erwähnt.

Demnach ist der Schluß wohl nicht ganz abwegig, daß Antonius dort geboren wurde, wo sein Onkel später Bischof war. Doch wie dem auch immer sei, eindeutig und unverdächtig bleibt die Aussage des Ennodius, nach der Constantius, den wir als Bischof von Lauriacum kennen, nach dem Tode seines Bruders Secundinus,

194 CIL III, 5671, Grabstein des Seccius Secundinus, Vet. leg. II. Italica P. F., heute im Museum der Stadt Enns. Das cognomen Secundinus findet sich nach Ausweis des CIL im norischen Gebiet bei insgesamt 1551 Inschriften 55mal, davon in Noricum Ripense bei nur 170 Inschriften 5mal, in der gesamten Provinz Pannonia Inferior bei im ganzen 1209 Inschriften dagegen nur 3mal. Damit stände einem Vorkommen von 3,55 bzw. 2,94% in Noricum einem solchen von nur 0,25 in Unterpannonien gegenüber, d. h. er kommt in Noricum 14 bzw. 12mal so häufig vor wie in Unterpannonien. Wenn es sich auch in der Masse um Belege aus den ersten drei Jahrhunderten handelt, so ist doch zu berücksichtigen, daß im Gegensatz zu den typisch spätantiken »Modenamen« Constantius und Antonius das cognomen Secundinus Familientradition verrät und auch später vorwiegend dort auftreten wird, wo es in früheren Jahrhunderten gebräuchlich war.

195 Ennod., V. Anton., c. 10: ... *Constanti antistitis ea tempestate florentissimi iunctus obsequiis ... erat enim venerabilis sacerdos Antoni nostri patruus* ... 14 ... *Constantius pontifex, ne quid in mundo haberet subsidii terra hostibus deputata, humana lege liberatus est.* V. S., c. 30: ... *mittens ad sanctum Constantium, eiusdem loci pontificem* ..., s. auch oben S. 221f. Glück, S. 93 lehnte ebenso wie Rettberg I, S. 222 die Identität des ennodianischen und eugippeischen Constantius ab, da ersterer in Pannonien gesessen und dort noch nach dem Tode des Severinus sein Amt ausgeübt habe. Zur Stadtverteidigung als Funktion von Bischöfen der Völkerwanderungszeit vgl. oben Anm. 64.

196 S. Egger, Hermagoras, passim; Mócsy, Sp. 775.

eines angesehenen Bürgers, die Vormundschaft über dessen Sohn Antonius übernahm. Wenn nun aber Antonius dem *vir illustris* Severinus nicht lange, bevor dieser starb, zur Erziehung übergeben wurde, müssen triftige Gründe dafür vorgelegen haben. Diese aber lassen sich aus der Vita Severini zwanglos ableiten. Die Gefährdung Lauriacums, – zumal nachdem auch Severinus sich unter den Schutz der Rugier begeben hatte, – kann den Onkel bewogen haben, Antonius der Obhut des *vir illustris* anzuvertrauen. Nach dessen Tode blieb dem Neffen nichts anderes übrig, als zu seinem Onkel zurückzukehren. Damit wird zugleich unsere oben getätigte Folgerung untermauert, daß der Bischof Constantius mit der Masse der Bürgerschaft in Lauriacum ausharrte, als Severinus die Flüchtlinge aus den stromaufwärts gelegenen Donauplätzen in das rugische Protektorat überführte[197].

Nach den bisher beigebrachten Belegen, aus denen sich die Identität der in den Lebensbeschreibungen des Antonius und des Severinus erwähnten Persönlichkeiten bereits nahezu zwingend ableiten läßt, erscheint es folgerichtig, wenn der Severinus, der bei Ennodius auftritt, wie der des Eugippius als ein *beatus vir* bezeichnet wird und auch Ennodius die Heiligkeit dieses Mannes auf die göttliche Gnadengabe des Hellsehens und der Prophetie zurückführt. Damit dürfte auch der letzte Zweifel behoben sein; es kann sich hier um niemand anderen handeln als um ebendieselbe Persönlichkeit, deren hellseherische und divinatorische Begabung Eugippius in über dreißig Weissagungs- und Offenbarungswundern belegt[198].

Freilich beweist das von Ennodius angeführte Beispiel in keiner Weise die Unfehlbarkeit der präkognitiven Gabe des Severinus: Die Prophezeiung, der junge Antonius werde einmal sein Teilhaber sein, ging nicht in Erfüllung und Ennodius selbst sieht sich genötigt, dies zu entschuldigen[199]. Da es Ennodius demnach hier nicht darauf ankommt, Belege für die Heiligkeit und göttliche Begnadung des Severinus beizubringen, gewinnt seine Aussage an Gewicht. Andererseits hält es Ennodius offenbar für unumgänglich, auf die charismatische Begabung des Severinus hinzuweisen, als ob diese keineswegs allgemein bekannt sei.

Dieses Vorgehen ist um so auffallender, als er Severinus zunächst als *inlustrissimum virum* ohne jede nähere Erläuterung einführt und in diesem Falle offenbar voraussetzt, daß dieser Titel einer solchen nicht bedarf. Ebendeswegen hält Ennodius es wohl auch nicht für nötig, die Funktion näher zu beschreiben, in der später der junge Antonius sein Mitarbeiter sein sollte. Wie sich daraus ergibt, muß die Stellung des Severinus als *vir inlustrissimus* eine so allgemein bekannte Tatsache gewesen sein, daß sich eine Erklärung erübrigte.

So aufschlußreich schon diese Feststellung ist, umso gewichtiger ist doch die

197 S. oben S. 172ff.; vgl. für die Provinz Scythia den Erlaß des Kaisers Zeno, Cod. Iust. I, 3,35, der dem Bischof die Fürsorge für das gesamte Gebiet der Metropolis Tomi zuspricht, s. DEMANDT, Sp. 199.

198 Ennod., V. Anton., c. 9: . . . *futura in puero bona quasi transacta relegabat. Fuit enim, cuius meritis nihil esset absconditum* . . .; vgl. aber BARTON, S. 149; dazu oben Anm. IV, 1.

199 Ennod., V. Anton., c. 9: . . . *ille hunc sibi futurum participem pia ubique voce praedicabat, credo, ut incipientis tirocinia spes adnuntiata solidaret.*

andere, daß Severinus dem jungen Antonius nicht so sehr als Heiliger und geistlicher Erzieher denn vielmehr als *vir inlustrissimus* gegenübertritt. Ennodius, der das Leben eines Asketen und vollkommenen Christen beschreibt, würde, wenn Antonius in dem Heiligen Severinus vor allem den geistlichen Lehrer und Meister gesehen hätte oder in dessen Klostergemeinde eingetreten wäre, sicher nicht versäumt haben, dies zu erwähnen. Die geistliche Laufbahn des Antonius läßt der Verfasser seiner Vita jedoch ausdrücklich erst nach dem Tode des Severinus mit der Übernahme seiner Erziehung durch den Bischof Constantius beginnen, während er unter Severinus nur die *incipientis tirocinia*, d.h. doch wohl die Grundstudien, betrieb. Wenn wir später davon hören, daß Antonius vorübergehend in königliche Dienste trat und offensichtlich eine Verwaltungsfunktion bekleidete, für die er unter Constantius als kirchlicher *exceptor* ausgebildet war, so dürften die Grundlagen dieser Laufbahn schon durch Severinus gelegt worden sein[200]. Anscheinend handelte es sich auch bei den Aufgaben, die der junge Antonius nach dem Willen des Severinus als sein Mitarbeiter einmal übernehmen sollte, nicht um solche geistlichen Charakters. Gerade die Selbstverständlichkeit, mit der Ennodius den Rang des Severinus nennt, ohne seine Funktion näher zu beschreiben, während er andererseits doch glaubt, seine geistlichen Qualitäten näher erläutern zu müssen, gibt zu denken. Es hat ganz den Anschein, als ob die vorgesehene Teilhaberschaft des Antonius zu eben der Amtsfunktion in Beziehung zu setzen ist, auf die mit dem Rangprädikat des *inlustrissimus vir* eigens hingewiesen wird.

Über die Bedeutung dieser Aussage kann es keinerlei Zweifel geben. Während das Attribut *illustris* schon seit je dazu diente, etwa im Sinne von *praeclarus*, *nobilis*, *famosus*, bedeutende Persönlichkeiten auszuzeichnen und schon in augusteischer Zeit vorwiegend dem Ritterstand zugesprochen wurde, diente es etwa seit der Mitte des 4. Jh. nach Einführung der Rangstufen der Spektabilität und des Illustr(issim)ats als Ehrentitulatur für die Inhaber der höchsten Reichs- und Hofämter, die sich dadurch aus dem allgemein mit dem Rangtitel des Clarissimats ausgestatteten Senatorenstand heraushoben[201]. Neben dem *comes* des kaiserlichen Palastes und dem Konsul war es vor allem der Inhaber der obersten zivilen und militärischen Staatsämter, dem fortan das neue Rangprädikat zukam, der *praefectus praetorio* und der *magister militum* sowie der Inhaber verschiedener militärischer *comes*-Stellungen,

200 Ennod., V. Anton., c. 10: ... *Constanti antistitis ... iunctus obsequiis gloriosis operibus vitae rudimenta dedicavit. qui eum inter ecclesiasticos exceptores caelestem militiam iussit ordiri* ... 17 ... *fugit honorem velut veneni poculum ... et servire patienter praetulit regali dominatui.* Interessant ist hier die Abwertung des Klerikerstandes, der vom monastischen Standpunkt aus wegen der von ihm ausgeübten *potentia* abgelehnt wird. Dem wäre sogar eine Tätigkeit im Dienst der weltlichen Gewalt vorzuziehen, wenn diese nicht wiederum für den, der allzulange *humanae conversationis mixtus incelebris* ist, die Gefahr der Verführung mit sich brächte. Vgl. dazu oben Anm. II, 217. Zum Amt des *exceptor* s. COOK, S. 127f., zur Bildung des Klerus im 5. Jh. s. RICHÉ, S. 163ff.

201 HIRSCHFELD, S. 663ff.; JULLIAN, S. 385f.; BERGER, Sp. 1070ff.; DIEHL, Inscr. L. Christ., S. 442. Der früheste sichere Beleg findet sich im Cod. Theod. XI, 1,6 zum Jahr 354.

die mitunter auch als Sonderkommando geschaffen wurden[202]. Eine genaue Aufstellung der Dienstgrade, denen im ersten Viertel des 5. Jh. die Rangtitel des Illustrats und der Spektabilität zugesprochen wurde, bietet das spätantike Handbuch der staatlichen Amtswürden, die *Notitia dignitatum*. Folgerichtig verdrängte das neue Rangprädikat den herkömmlichen allgemeinen Gebrauch des illustris-Begriffs für Privatpersonen, so daß wir spätestens seit der Mitte des 5. Jh. in der Literatur, der Privatkorrespondenz sowie in Inschriften die Apposition *vir illustris*, mit dem Eigennamen verbunden, so gut wie ausschließlich nur noch im Sinne des mit bestimmten Amtsstellungen verliehenen Rangprädikats antreffen[203]. Dieser Rangtitel konnte auch ehrenhalber verliehen und auf die Familie, Ehefrau und vielleicht auch unmündige Kinder übertragen werden, war jedoch grundsätzlich nicht vererbbar wie der umfassendere Standestitel des Clarissimats, der allen Inhabern der *dignitas senatoria* zugesprochen wurde[204]. Dasselbe gilt für den Superlativ *illustrissimus*, der sich in seiner Bedeutung von dem Positiv offensichtlich nicht erkennbar abhebt.

So kann denn Sulpicius Severus um die Wende des 4. Jh. den heiligen Martin noch *inlustris vir* nennen, wie er ihn auch in früher Jugend schon als *inlustris puer* anspricht, ohne dabei an den Rangtitel zu denken, der ihm als Sohn eines Militärtribunen niemals zukam. Desgleichen finden wir auch bei Rufinus, im Serviuskommentar, bei Caelius Aurelianus und anderswo vor der Mitte des 5. Jh. noch die Verwendung des Attributs in dieser allgemeinen und unverbindlichen Bedeutung[205].

202 Zur spätantiken Ämterhierarchie vgl. JONES, 523–545; DEMANDT, Sp. 553ff.; JERG, S. 51ff. mit Hinweisen.

203 Davon bleibt die traditionelle Anwendung des Begriffs für die literarische Gattung der Sammlungen von Schriftsteller und Gelehrtenleben *De viris illustribus*, wie sie in der Nachfolge des Hieronymus auch von Gennadius von Marseille und Isidor von Sevilla weitergepflegt wurde, unberührt. In diesem Sinne erwähnt auch Cassiodor, Institutiones I, 23,2, S. 62 *viros illustres*, welche die katholische Kirche noch immer hervorbringe.

204 Über die Pflichten der *illustres honorarii* s. Cod. Theod. XII, 1,187 (a. 436), zu den Privilegien von *illustres* und deren Familien Cod. Theod. VII, 8,16 (a. 435); XI, 16,23 (a. 412); zur Nobilitierung der Ehefrauen Cod. Theod. II, 1,7 (a. 392), vgl. dazu BERGER, Sp. 1079f., HIRSCHFELD, S. 667f. (= 598) zur Nichtvererbbarkeit des Titel auch ARSAC, S. 198ff., insb. S. 218: . . . celui qui a un père sénateur, c'est-à-dire illustre dans la hiérarchie du Bas-Empire, devient clarissime et non pas illustre . . . Il a acquis le titre, la dignité sénatoriale, mais non pas la fonction exercée par son père ni même le rang auquel il était arrivé dans la dignité (illustrissimat en l'espece). Die Einwendungen von PRINZ, Vita, S. 535 dürften sich damit erledigen, doch nimmt dies NOLL, Im Lichte, S. 70ff. nicht zur Kenntnis.

205 S. Thes. l. Lat. VII, 1 (1934–64) s. v. *illustris* II B 1a u. 2, Sp. 395ff.; Sulp. Sever. V. Martini. c. 9,4; 2,2. Paulinus von Nola dagegen, dem in c. 25,4 ebenfalls das Prädikat beigelegt wird, kommt dieses von Amts wegen zu. Desgleichen müssen wir aus der Anwendung des Begriffs in der Vorrede der nach Borius zwischen 475 und 480 verfaßten Vita des Bischofs Germanus von Auxerre schließen, daß es sich hier um den echten Rangtitel handelt, zumal auch andere Indizien dafür sprechen; s. c. 1: . . . *parentibus splendidissimis procreatus . . . studiis liberalibus institutus . . . post auditoria Gallicana intra urbem Romam iuris*

Dies ändert sich jedoch bald. Bei der fast unüberschaubaren Masse der Belege für *illustris*-Prädikate im 5. und 6. Jh. vor allem in Inschriften und Briefen werden wir freilich nicht in jedem einzelnen Fall die betreffende Person als hohen Amtsträger belegen können, doch dürften – so weit ich sehe – alle uns bekannten und als *illustres* bezeichneten Persönlichkeiten sich als solche ausweisen. Die Vielzahl der Zeugnisse vor allem in den großen Briefsammlungen spricht für sich.

So lassen sich in dem Briefcorpus des Papstes Hormisdas († 523), die im Rahmen der *Collectio Avellana* überliefert ist, durch zusätzliche Auskünfte, von den sieben dort genannten *illustres* bzw. *illustrissimi*, sechs, von den übrigen vier *illustres* der *Collectio* aus dem 5. Jh. drei als Inhaber einer entsprechenden Amtswürde belegen[206], während bei den beiden andern aufgrund inhaltlicher Indizien der Nachweis indirekt geführt werden kann. Wenn das *illustris*-Prädikat dabei in neun Fällen im Kontext, dagegen nur zweimal ausschließlich im Titulus erscheint, dürften die Zeugnisse noch an Gewicht gewinnen.

Bei der offizieller gehaltenen Form der Inscriptio des Briefes werden wir ohnehin kaum mit unberechtigter Titulierung rechnen. Zweifellos sind auch in den Briefen des Avitus von Vienne die zwölf mit dem *illustris(simus)*-Prädikat apostrophierten Adressaten ausschließlich als höchste Würdenträger anzusehen, auch wenn sich nur bei einem Teil der Rang feststellen läßt. Inhaltliche Indizien wie die nur dem Illustrat zukommende substantivische Anredeform *magnitudo vestra*, *magnificentia vestra* zeugen auch hier zweifelsfrei für die Amtsqualität der Betreffenden[207].

Avitus zieht im übrigen den Superlativ in der Inscriptio, den Positiv im Kontext vor. Da er beide Benennungen auch nebeneinander bei denselben Persönlichkeiten

scientiam plenitudini perfectionis adiecit. Deinde tribunalia praefecturae professione advocationis ornavit . . . res publica ad honorum praesumpsit insignia ducatus culmen et regimen per provincias conferendo. S. ferner dazu auch LOTTER, Anredeformen, S. 516.

206 S. Collectio Avell., Index pers. S. 811 ff.; Romanus und Celer sind *Magistri militum*, Theopompus ist *Comes domesticorum*, Agapitus *Patricius* (und möglicherweise der Konsul von 517); Justinian und Germanus wurden als kaiserlichen Prinzen schon früh die verschiedensten Ämter übertragen. Ferner erweisen sich die *Illustres* Florentius, Latinus und Constantius aus dem 5. Jh. als Exkonsul, *Patricius* oder *Comes*. Ferner steht Amandianus als *vir illustris* vor einem *Diogeniano viro spectabili*, während Albinus, der offenbar gegen Feinde der kirchlichen Einheit *videtur quaestionem facere*, offenbar mit dem Konsul von 493 und späteren *Patricius* und *Praefectus praetorio* identisch ist, s. SUNDWALL, Abhandlungen, S. 87 f. Zu den genannten Ämtern vgl. JONES, passim und die entsprechenden Artikel der RE Pauly-Wissowa.

207 Alc. Avitus ep. Vienn. op., s. Index nominum, S. 308 ff. Als *magnificentia vestra* werden Celer, Senarius, Apollinaris, als *magnitudo vestra* Messianus und Helladius angeredet. Auch die Anrede sublimis bzw. *sublimitas* gebraucht Avitus nur bei *Illustres:* Apollinaris, Ceretius, obwohl diese Anredeform sonst auch bei *Spectabiles* auftritt, vgl. Cass. *Var.* Index. S. 557 u. 587. In den Avitusbriefen wird das *Illustrissimus*-Prädikat bei 10 Personen in der Inscriptio gebraucht, eine (Ceretius) erscheint sowohl in der Anrede als auch im Kontext als *illustrissimus*. Zu den appellativen Prädikaten *magnificentia*, *magnitudo* s. FRIDH, S. 178 ff., JERG, S. 115 f.; 198 und passim, vgl. HIRSCHFELD, S. 674.

gebraucht, können sie keinerlei Unterschied im Range bezeichnen[208]. Sein jüngerer Zeitgenosse Cassiodor gebraucht ausschließlich die Positivform.

Die Masse des von diesem in den Variae vorgelegten Materials, das bis 537 reicht, dürfte die letzten Zweifel beseitigen. Cassiodor bezeichnet insgesamt 48 männliche Personen einmal oder wiederholt als *illustres*[209]. In der Inscriptio allein treten davon 26 auf, nur im Kontext sieben, 15 dagegen an beiden Orten. Bei 38, d.h. ca. 80 Prozent ist der Rang direkt zu belegen: ein *patricius* erscheint 7mal, ein *consul* 6mal, ein *comes patrimonii* oder *rerum privatarum* 6mal, ein *comes* 5mal, ein *praefectus urbi*, *praefectus praetorio* und *quaestor* je 4mal, ein *comes sacrarum largitionum* und *magister officiorum* je 1mal[210]. Auch bei den restlichen zehn *illustres* läßt sich in jedem Fall aus inhaltlichen Indizien belegen, daß auch hier der Titel auf entsprechenden Ämtern beruhen muß[211].

Es bleibt freilich festzuhalten, daß die Autoren bei weitem nicht in jedem Fall, wo das *illustris*-Prädikat an sich seine Berechtigung hat, dieses auch anführen. Bei Cassiodor beobachten wir häufig, daß er mehrmals zitierten Persönlichkeiten nur in einem Teil der Erwähnungen das Rangprädikat auch wirklich beilegt. Im übrigen zeigt sich hier, daß die strenge Beschränkung des Illustris-Titels auf hohe Amtspersonen auch unter der Herrschaft germanischer Könige beibehalten wurde.

Das Ergebnis dieser Bestandsaufnahme findet nun seine volle Bestätigung durch eine Untersuchung des Sprachgebrauchs bei Ennodius[212]. Das illustris(simus)-Prädikat wird von ihm bei Männernamen in den Briefen 14mal, den *opuscula* viermal

208 Acht Personen werden in der Inscriptio ausschließlich als *illustrissimus* angeredet, bei zweien (Apollinaris Sidonius und Ceretius) tritt daneben in Kontext oder Inscriptio die Anrede ausschließlich als *illustris* angesprochen; zum Wechsel *illustris/illustrissimus* vgl. auch JERG, S. 106f.

209 Cassiodor, Variae, Index pers. S. 487ff. Das *illustris* im Kontext erscheint bei Abundantius und Basilius nur in der Zusammensetzung *illustris magnificentia tua* oder *illustris memoriae*.

210 Ausschließlich *Patricius* sind: Albinus, Boethius, Caelianus, Cassiodorus, Decius, Tuluin, Probinus; *Consul:* Felix, Festus, Importunus, Flacius Maximus, Paulinus, Symmachus; *Comes patrimonii* oder *rerum privatarum:* Bergantius, Uuillia, Apronianus, Senarius, Venantius, Arator; *Comes:* Arigernus, Marabadus, Osuin, Sigismer, Uuiliarius; *Praefectus urbi:* Agapitus, Argolicus, Artemidorus, Salventius; *Praefectus praetorio:* Abundantius, Avienus, Basilius, Faustus; *Quaestor:* Ambrosius, Fidelis, Honoratus, Patricius; *Comes sacrarum largitiorum:* Cyprianus; *Magister officiorum:* Eugenes. Zu Arator s. Cass. Var. VII, 12,8, und unten Anm. 214. Auffälligerweise wurde das Amt des *comes rei militaris* ausschließlich von Germanen bekleidet, die über diese Stellung in den Illustrat aufstiegen.

211 Consularis, Cunigastus und Eusebius werden mit *magnitudo tua* angeredet, Consularis, Cunigastus, Maximianus, Neudis und Severinus erhalten den Auftrag, richterliche Entscheidungen zu treffen, Ampelius, Severinus und Maximianus sollen Steuerwesen und Erhebung von Geldern überprüfen, Carinus und Eusebius werden zu den *nobiles* gezählt, Theodohadus gehört dem fürstlichen Haus der Amaler selbst an.

212 Ennodius, Opera, Index rerum s. v. inlustris S. 389. Hier fehlt auffälligerweise die Stelle aus der Vita Antonii, S. 186,31. S. ferner index nom. S. 348ff.

und den *carmina* dreimal aufgeführt. Dabei erscheint die abgekürzte Form v.i. – fast immer in der Inscriptio – elfmal bei acht Personen, während im Kontext der Positiv *illustris* sechsmal, der Superlativ *illustrissimus* viermal bei insgesamt neun Personen erscheint. Von diesen 17 Personen sind durch die Angaben des Ennodius selbst Julianus (1) als *comes patrimonii*, Trasimundus (2) als königlicher Prinz und *piissimus dominus*, Eugenes (3) als *quaestor*, Albinus (4) als *patricius*, ein Ungenannter (5) als *comes sacrarum largitionum* ausgewiesen. Aus Cassiodors Werken kennen wir ferner Apronianus (6) als *comes rerum privatarum*, (H)Abundantius (7) als *praefectus praetorio*, des weiteren wäre Opilio (8) mit einem *praefectus praetorio* oder *comes sacrarum largitionum*, Avienus (9) und Probus (10) mit je einem *consul* dieses Namens gleichzusetzen. Bei den übrigen verrät Ennodius wiederum selbst durch zusätzliche Aussagen, daß es sich mit Sicherheit um Inhaber hoher Staatsämter handelt: Wie Avienus, Albinus, Eugenes, Julianus und Opilio werden auch Constantius (11) und Pamfronius (12) als *magnitudo tua* bzw. *vestra* angeredet, und so wie die letztgenannten in Ravenna einflußreiche Ämter verwalten, trägt auch Urbicus (13) die »ganze Last der Aufgaben des Palastdienstes« und veröffentlicht im Auftrag des Theoderich Erlasse. Erdui (14) dürfte schließlich mit dem anderswo genannten vornehmen Heerführer der Goten Herduic identisch sein, während Rusticus aus Mailand (15) vielleicht als *consularis* der Liguria, wenn nicht gar *praefectus praetorio* zu gelten hat[213]. Um einen singulären Fall handelt es sich bei dem jungen Arator (16), der später das Amt eines *comes domesticorum* und *rerum privatarum* am gotischen Königshof bekleidete. Das *illustris*-Prädikat ist ihm jedoch anscheinend schon als jungem Mann – vielleicht ehrenhalber – verliehen worden[214]. Kann angesichts dieser Situation noch ernsthaft behauptet werden, Ennodius gebrauche bei Severinus (17) das Illustris(simus)-Prädikat im untechnischen Sinn?

Welche Möglichkeiten Ennodius zur Verfügung standen, um angesehene Persönlichkeiten mit Hilfe nicht-offizieller Prädikate hervorzuheben, bezeugt zur Genüge die Epiphaniusvita. Der Autor stellt dort den Bischof von Pavia als einen Kirchen-

213 Den Constantius bittet Ennodius um Fürsprache bei den Herrschern, Ennodius, Op. LIV, S. 70: . . . *sperans, ut praesentiam meam apud dominos meos amantes vestri . . . faciatis optabilem.* Von Pamfronius sagt er Op. CCXLII, S. 190f.: . . . *redditus est generi et moribus tuis apex . . . tu palatio natus . . .*, vgl. auch Op. CDXXXV, S. 299; LII, S. 68: . . . *eius in his officiis manus dantur imperio.* Urbicus tritt V. Epiphanii, c. 135 als *universa palatii eius onera sustentans* auf, Theoderich befiehlt ihm *ut generalis indulgentiae pragmaticum promulgaret.* Zu Erdui vgl. Panegyr. Theoder. 62: . . . *Gothorum nobilissimos Pitzia Herduic et pubem nullis adhuc dedicatam proeliis destinasti . . .* Zu Rusticus s. V. Epiphanii c. 36; 38f.

214 Ennodius, Op. CCXXVII; vgl. dazu Cassiodor, Var. VIII, 12: *primaevus veneris ad honores . . .*; s. MANITIUS, S. 162ff. Der Terminus *infanti* in der Widmung des Geburtstagsepigramms, der auch den Neophyten bezeichnet und bei Ennodius auch zwei anderen Personen, die jeweils Botendienste versehen, beigelegt wird, kann m.E. keine reine Altersbezeichnung sein, sondern muß wohl in übertragenem Sinn – vielleicht als Schützling – verstanden werden, vgl. Ennodius, Op. CCCXCVIII, S. 283,19 u. CDXLVII, S. 308,15, s. dazu auch Thes. l. Lat. VII (1934–64) s.v. *infans* 2ab, Sp. 1349. Ich muß mir verständlicherweise hier versagen, der Frage der Bedeutung des *infans* an dieser Stelle, die m.W. noch ungeklärt ist, weiter nachzugehen.

fürsten dar, und verschweigt keineswegs die überragende Rolle, die dieser gerade in der weltlichen Politik seiner Zeit spielte. Unerschöpflich zeigt sich Ennodius darin, den von ihm aufs höchste verehrten hohen Geistlichen mit immer neuen ehrenden Attributen auszustatten, Epitheta, die wir z. T. auch bei dem eugippeischen Severinus wiederfinden: Epiphanius ist danach ein *sanctus*, *beatus*, *beatissimus*, *venerabilis*, *venerandus*, *verendus*, *admirandus*, *fama gloriosus*, *integerrimus*, *tremendus*, *sacratissimus vates*, schließlich auch ein *vir insignis* und *insignissimus*. Niemals aber wagt Ennodius den von ihm bewunderten Kirchenmann als *vir inlustris* oder *inlustrissimus* wie die in derselben Schrift auftretenden hohen Beamten Rusticus und Urbicus zu apostrophieren. Dies war ein Titel, der sich allein aus weltlichen Amtsfunktionen ableiten ließ und niemals einem Mann der Kirche oder einem Heiligen als solchem zugesprochen werden konnte[215].

Somit schließt sich die Kette. Obwohl Ennodius sonst, wie wir sahen, in der Verwendung von Eigennamen durchaus nachlässig war, darf doch ausgeschlossen werden, daß er diesen hochoffiziellen Rangtitel jemandem ohne Berechtigung zugesprochen hätte, denn als Politiker und Diplomat, Hofmann und Rhetor, eleganter Literat und Panegyriker war er wohl wie kein anderer stets peinlichst auf die äußere Form und Etikette bedacht. Daher dürfte das von ihm dem Severinus zuerkannte Amtsprädikat wie auch in allen übrigen von uns aufgeführten Beispielen dieser Zeit auf einer regulären Funktion im Rahmen der spätantiken Staatsordnung beruhen. Wer dies nicht zugestehen will, trägt angesichts der Fülle der beigebrachten Belege für den Sprachgebrauch des Ennodius und seiner Epoche die Beweislast. Letztlich hält das Illustris-Prädikat der quellenkritischen Kontrolle weit besser stand als die Masse der Nachrichten, die uns Eugippius über Severinus vermittelt hat und die bisher vielfach für bare Münze genommen wurden, ohne dies zu verdienen.

Diese Feststellung eröffnet uns neue Möglichkeiten, um die historische Persönlichkeit des norischen Severinus identifizieren zu können. Das Ehrenprädikat des Illustrats kam jeweils nur wenigen hundert Menschen zu, und wenn auch das *cognomen* Severinus in der Spätantike nicht gerade selten auftritt, so dürfte uns doch ein *vir illustris* dieses Namens zur fraglichen Zeit kaum allzuhäufig begegnen[216].

215 Anders KLAUSER, S. 9f., der aus einer durch Verkürzung entstellten Fassung eines Gesetzes des Theodosius II vom Jahre 442 folgert, nicht nur Bischöfen, sondern sogar Presbytern und Diakonen sei der Rang eines *illustris* ehrenhalber übertragen worden. Aus den beiden Cod. Just. I, 3,21 und X, 6260 erhaltenen Fassungen geht jedoch eindeutig hervor, daß das fragliche Gesetz lediglich die Verpflichtungen der *Illustres* ehrenhalber gegenüber den Curien zum Inhalt hat, die durch Vermögensabtretung und Einsetzung eines bevollmächtigten Vertreters erfüllt werden sollen, entsprechend Cod. Theodos. XII, 1,187 (a. 435). Cod. Just. I, 4,21 weist lediglich darauf hin, daß dieselbe Regelung seit langem schon für Bischöfe, Presbyter und Diakone gelte, vgl. dazu Cod. Theod. XII, 1,49 (a. 361); 1,115 (a. 386); 1,129 (a. 391), 1,163 (a. 399); Valent. III. Nov. III (a. 439). S. dazu CHRYSOS, S. 119ff.; JERG, S. 39ff.; 56ff.; 128ff.; 200; 277; GAUDEMET, S. 316f.; MAZZARINO, Recensioni, S. 347ff., vgl. LOTTER, Anredeformen, S. 514ff. Zum Gegenstand auch JONES I, S. 746; 929.

216 Die Zahl der Amts- und Ehrentitel, die mit der Rangtitulatur des Illustr(issim)ats verbunden waren, beträgt nach SUNDWALL, Studien, S. 152 und 159 um die Mitte des 5. Jh.

Wenn sich tatsächlich ein solcher fände und seine Lebensdaten mit denen des norischen Heiligen in Einklang zu bringen wären, läge nichts näher, als eine Personengleichheit in Erwägung zu ziehen. Es bedürfte jedenfalls starker Argumente, um eine solche auszuschließen.

Bevor wir jedoch nach anderweitig bezeugten Trägern des Namens Severinus fragen, welche in dieser Epoche zur höchsten Führungsschicht des weströmischen Reiches gehörten, werden wir die Mitteilung des Ennodius noch einmal genauer ins Auge fassen. Wie wir sahen, hielt sich der von ihm erwähnte *vir illustris*, dessen Identität mit dem norischen Heiligen außer Zweifel steht, im pannonischen Raum auf.

Wir hätten demnach zunächst nach den Umständen zu fragen, die innerhalb des Zeitraums zwischen dem Zusammenbruch des Hunnenreiches und dem norischen Exodus einen amtlichen Auftrag rechtfertigen könnten, der mit der Stellung eines Illustris in Verbindung zu bringen wäre.

Wie wir wissen, hat sich unmittelbar nach dem Ende des Hunnenreiches die römische Macht in den Provinzen des Ostalpen-Donau-Raumes noch einmal etabliert. Die Neuordnung des Westteils der alten pannonischen Diözese ist freilich kaum erst durch Avitus, sondern wahrscheinlich bereits unter Valentinian III. um 454 eingeleitet worden. Die Persönlichkeit, die Valentinian bzw. Aetius mit dieser Aufgabe betraut haben dürfte, muß in diesem Gebiet eine ähnliche Rolle gespielt haben wie knapp 50 Jahre zuvor der Germane Generidus. Dieser hatte als *comes Illyrici* (oder *Pannoniarum*) oder *magister militum* nach dem Abzug der Westgoten des Alarich und Athaulf aus den rätischen und norischen Provinzen sowie der *Pannonia Superior* von Honorius den Auftrag erhalten, den Schutz dieser Gebiete neu zu organisieren[217]. In gleicher Weise muß auch für die Zeit nach 454 mit einem Sonderkommando in diesem Raum gerechnet werden, das von einem *vir illustris* verwaltet wurde und möglicherweise zivile und militärische Vollmachten in sich vereinte[218].

Wenn nun aber Severinus ein *vir illustris* war – woran nach dem oben Gesagten wohl kaum noch gezweifelt werden kann –, wenn er in Pannonien wirkte und wir

etwa 25. Wenn man bedenkt, daß häufig mehrere Funktionstitel auf eine Person fielen, dürfte die von Sundwall genannte Zahl von jeweils ca. 300 lebenden *illustres* eher zu hoch gegriffen sein. Zum Begriff des Rangtitels im Gegensatz zum Funktionstitel s. WOLFRAM, S. 25ff. und passim.

217 Zosimus, Hist. nov. V, 37,1: . . . ἐπὶ τὴν κατὰ τῆς Ῥώμης ἔφοδον Ἀλλάριχος ὡρμήθη . . . μεταπέμπεται τὸν τῆς γαμετῆς ἀδελφὸν Ἀτάουλφον ἐκ τῆς ἀνωτάτω Παιωνίας . . . 46,2: . . . ἔταξε καὶ Γενέριδον τῶν ἐν Δαλματίᾳ πάντων ἡγεῖσθαι, ὄντα στρατηγὸν καὶ τῶν ἄλλων ὅσοι Παιωνίαν τε τὴν ἄνω καὶ Νωρικοὺς καὶ Ῥαιτοὺς ἐφύλαττον, καὶ ὅσα αὐτῶν μέχρι τῶν Ἄλπεων . . . S. dazu JONES, S. 191f.; DEMANDT, Sp. 646f.; NESSELHAUF, S. 43; STEIN, Organisation, S. 95f.; REINDEL, Staat, S. 27. Zu Athaulf vgl. auch EGGER, Hermagoras I, S. 22f.

218 Die Vereinigung ziviler und militärischer Funktionen findet sich in dieser Epoche auch bei Sabinianus, der als *praefectus praetorio* 479 auch zum *magister militum per Illyricum* im Ostreich ernannt wurde, s. LIPPOLD, Zeno, Sp. 173f.; 201.

seinen Rangtitel weder von seiner Heiligkeit noch etwa allein aus vornehmer Abstammung ableiten können, müssen wir ihn zu einer – zumindest vor seiner *conversio* ausgeübten – amtlichen Funktion in Beziehung setzen. Angesichts dieser Erwägungen und der bestimmten Aussage des Eugippius, Severinus sei bald nach dem Tode Attilas an die obere Donau gekommen, muß allen Ernstes die Frage gestellt werden, ob wir in ihm nicht die Persönlichkeit zu sehen haben, die unter den Kaisern Valentinian und Avitus dem Westreich die pannonischen Provinzen zurückgewonnen hat. Tatsächlich läßt sich das Rangprädikat des *vir illustris* in diesem Raum nur mit einem außerordentlichen Kommando etwa einer *comitiva Illyrici* oder eines pannonischen Sprengelmagisteriums erklären, da die nächstniederen Chargen, die Ämter des Gouverneurs *(praeses)* oder Militärbefehlshabers einer Provinz *(dux)* nur mit dem Titel eines *vir spectabilis* verbunden waren. Die von uns analog zu der Stellung des Generidus erschlossene Einsetzung eines *vir illustris* in Pannonien ist jedoch gerade, ja ausschließlich in der von uns umrissenen Situation unmittelbar nach dem Untergang des Attilareiches denkbar[219].

Wenn nun die Quellen über ein derartiges Sonderkommando, das neben die drei sonst belegten Heermeisterstellen träte, schweigen, darf uns dies nicht überraschen, ist doch die Überlieferung in dieser Epoche des Niedergangs – zumal für den pannonischen Raum – mehr als dürftig und dem Zufall unterworfen. Eine entsprechende und nur für wenige Jahrzehnte noch geltende Veränderung der Verwaltungsorganisation kann uns in der Spätphase des weströmischen Reiches sehr wohl entgangen sein, zumal wir über die näheren Umstände der Wiedereingliederung von Teilen der pannonischen Diözese in das Westreich nichts erfahren[220].

Über jenen hohen Funktionär der weströmischen Staatsorganisation, der die pannonische Diözese nach 454 reorganisiert hat, scheint freilich noch eine Nachricht – wiederum bei Apollinaris Sidonius – vorzuliegen. Er dürfte nämlich mit jenem *magister militum* identisch sein, der das gewaltige Heer angeworben und aufgestellt hat, mit dem der Nachfolger des Avitus, Maiorianus im Jahre 458 nach Gallien aufbrach. In einem Panegyrikus auf diesen Kaiser, den er noch im gleichen Jahre in Lyon vortrug, schildert Sidonius die Zusammensetzung dieser Armee. Während er den Ruhm des Herrschers preist, von dem Rom die Befreiung von dem vandalischen Todfeind erhoffe, zählt er die seinen Fahnen folgenden kriegerischen Völker auf:

> Sogleich nimmst Du das in Angriff, wozu kein Kaiser unserer Tage / imstande war: Das unerbittliche Heer des siebenarmigen Hister / zwingst Du unter die Waffen. Denn alles, was der unbewegte Pol / in der sithonischen Zone unter dem

219 Zum Titel des *Comes* bzw. *Magister militum* s. DEMANDT, Sp. 553ff. und passim; JONES, S. 124f. und passim; ENSSLIN, Heermeisteramt, S. 315ff.; MOMMSEN, Militärwesen, S. 260ff. (= G. S., S. 266ff.); vgl. auch unten Anm. 233. Zur Stellung des *dux* und *praeses* s. JONES, S. 526–529 und passim.

220 Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang die – anscheinend ephemere – Existenz eines dalmatinischen Sprengelmagisteriums, das 473 Nepos bekleidet, vgl. DEMANDT, Sp. 646f.; 651; 677.

Gestirn der parrhasischen Bärin hervorbringt / zittert vor Deinen Standarten: Bastarner, Suebe, / Pannonier, Neure, Hunne, Gete, Daker, Alane, / Bellonote, Rugier, Burgunder, Veser, Alite, / Bisalte, Ostrogote, / Piruste, Sarmate und Moscher / folgen Deinen Adlern: Für Dich kämpft der ganze / Kaukasus und der Don-Anwohner, der Skythiens Wasser trinkt[221].

Alle hier genannten und uns aus zeitgenössischen Quellen bekannten Namen dieses Völkerkatalogs weisen bis auf den der Burgunder eindeutig auf den Osten, den Raum an und jenseits der mittleren und unteren Donau, nur hier können wir Sueben und Pannonier, Hunnen und Alanen, Rugier und Ostgoten lokalisieren. Das gleiche gilt von den zu dieser Zeit bereits verschwundenen Bastarnern, die Sidonius vielleicht mit den von uns vermißten Skiren gleichsetzt. Mit den Dakern, Geten, Sithonen und Bisalten werden dagegen thrakisch-skytische Stämme der südöstlichen Steppen angesprochen, wobei der Autor freilich schon in die mythische Sphäre übergreift. In den Neuren erkennen wir dagegen ein nördlich der Skythen im Quellgebiet von Dnjepr und Dnjestr sitzendes Urvolk der Slawen, in den Moschern einen Stamm aus dem Kaukasus. Während *Procrustes* mit Milamowitz vielleicht als Pirustes zu lesen ist und dann einen illyrischen Stamm bezeichnen würde, der von Trajan aus Süddalmatien nach Dakien verpflanzt worden war, dürften die auch Carm. VIII, 323 erwähnten *Bellonothi* mit den Balloniten identisch sein, die in den Argonautica des Valerius Flaccus als mythisches Volk aus Sarmatien auftreten[222].

Neben diesen hier genannten Völkern, die – ob sie nun in der fraglichen Zeit zu belegen sind oder nur im mythischen Raum existieren – ausschließlich im Südosten zwischen Donau und Kaukasus anzusetzen sind, treten nun *Burgundio* und *Vesus* auf. Letzterer ist stets als Westgote identifiziert worden, zumal der Terminus an zwei weiteren Stellen bei Sidonius zweifellos die Westgoten in Aquitanien meint[223]. Da die Bezeichnung Vesus jedoch nur bei Sidonius nachzuweisen ist[224] und ganz ähnliche Namensformen auch für den noch im 6. Jh. bezeugten thrakischen Stamm

221 Sidonius Apollinaris, Carm. V, 470ff.: *ilicet aggrederis quod nullus tempore nostro/ Augustus potuit: rigidum septemplicis Histri/agmen in arma rapis. Nam quidquid languidus axis/cardine Sithonio sub Parrhase parturit ursa,/hoc totum tua signa pavet: Bastarna, Suebus,/Pannonius, Neurus, Chunus, Geta, Dacus, Halanus,/Bellonothus, Rugus, Burgundio, Vesus, Alites,/Bisalta, Ostrogothus, Procrustes, Sarmata, Moschus/post aquilas venere tuas, tibi militat omnis/Caucasus et Scythicae potor Tanaiticus undae.* Ein ähnlicher Völkerkatalog, bei dem jedoch neben östlichen Völkern auch westgermanische Stämme auftreten, findet sich bei der Schilderung des Hunnenzuges, Carm. VII, 321ff.; vgl. STEVENS, S. 46f.; LOYEN, Recherches, S. 78; ferner VÁRADY, S. 341 mit sehr gewagten Identifizierungen.

222 ROSTOVZEFF, Social History I, S. 247; Gesellschaft I, S. 199; MILLAR, S. 229; s. ferner die entsprechenden Artikel der RE Pauly-Wissowa, zu Ballonitus s. Thes. l. Lat. II (1900/06) Sp. 1702; vgl. Sidon. Apoll. carm. VII, 323; Val. Flacc. VI, 161; dort II, 231 auch Bessi.

223 Sidon. Apollinar., Carm. VII, 399 und 431.

224 Lediglich bei Claudius Claudianus, De cons. Stil. I, 94, S. 192 sowie in der Notitia dignitatum Or. V, 20 erscheint je einmal der Name *Visi*, wohingegen die Stelle in den SHA, V. Claudi, c. 6,2 konjiziert wurde, vgl. HACHMANN, S. 122; 124f.

der Besser im Gebrauch sind[225], ist in Erwägung zu ziehen, ob Sidonius nicht die Westgoten mit den Bessern gleichsetzt. Dies liegt umso näher, als vor allem in dichterischer Sprache und nicht zuletzt eben wieder bei Sidonius auch die Völkernamen *Gothus* und *Geta* als Synonyma verwendet werden. An der fraglichen Stelle könnte der Panegyriker daher sehr wohl den im Donauraum neben den anderen von ihm genannten Völkern zu dieser Zeit noch nachzuweisenden Stamm der Besser gemeint haben.

Doch sei dem wie immer, neben den eindeutig lokalisierbaren ethnischen Bezeichnungen geben auch die wiederholten – zum Teil wiederum mit mythischen Namen umschriebenen Hinweise auf Skythien, Donau, Don und Kaukasus unmißverständlich zu erkennen, wo Sidonius das Herkunftsland der in seinem Katalog aufgezählten Völker sucht, aus denen sich das dem Kaiser Maiorianus zugeführte Heer zusammensetzt[226].

Darüber hinaus vermittelt uns Sidonius auch einige bemerkenswerte Aufschlüsse über die Persönlichkeit, deren Initiative die Rekrutierung dieses Barbarenheeres zu verdanken ist. Es handelt sich um einen *magister militum*, dessen Namen der Dichter leider verschweigt, da er zweifellos den beim Vortrag des Panegyrikus Anwesenden bekannt war. Immerhin kann dieser Mann nicht ganz unbedeutend gewesen sein, streicht doch Sidonius seine Charakterzüge durch einen Vergleich mit den berühmtesten Gestalten der römischen Geschichte ganz besonders heraus: Er übertrifft an Feldherrnkunst Sulla, an Begabung Fabius, an Frömmigkeit Metellus, an Beredsamkeit Appius, an Energie Fulvius und an diplomatischem Geschick den Camillus[227].

Den hier so gepriesenen Heermeister hat die Forschung bisher nicht identifizieren können. Vorgeschlagen wurde Aegidius, Marcellinus, Ricimer und vor allem Nepotianus[228]. Aegidius war jedoch damals in Nordgallien abgeschnitten, Marcellinus, der als mehr oder weniger selbständiger Herr Dalmatiens zu dieser Zeit nur den *comes*-Titel trug, operierte seit längerem mit vorwiegend hunnischen Truppen im westlichen Mittelmeer. Gegen Ricimer, der sich vor allem auf westgotische und burgundische Truppen stützte, spricht gerade die Herkunft dieses Heeres, das nur

225 Zu den Bessern, die noch im 6. Jh. nachzuweisen sind, vgl. OBERHUMMER, Sp. 329ff.; zum Namen Thes. l. Lat. II, Sp. 1933. Die Lesart *Vessus* findet sich CIL XIV, 234; *Besus* CIL III, 6109; 7291; VI, 2699. Der Austausch von B und V liegt im griechischen Sprachbereich nahe.

226 Sidon. Apollinar. Carm. V, 470–535, insbes. 472f.; 478f. (vgl. dazu oben Anm. 221); 485f.: *gens, ... quae nuper ab Histro rettulit ... agmen;* 518f.: *unus ab illo agmine ... cuius rota triverat Histrum ...;* 530f.: *... quem Scytha non patior.*

227 Sidon. Apollinar. Carm. V, 553ff.: *Qui tibi praeterea comites quantusque magister/militiae, vestrum post vos qui compulit agmen,/sed non invitum! dignus, cui cederet uni/Sylla acie, genio Fabius, pietate Metellus,/Appius eloquio, vi Fulvius, arte Camillus.*

228 LOYEN, Recherches, S. 82. Zu Nepotianus s. ENSSLIN, Nepotianus, Sp. 2513. CANTARELLI, S. 272 sah in dem genannten Heermeister Aegidius, während WIETERSHEIM II, 1, S. 285 an Ricimer dachte, VÁRADY, S. 342 hingegen die Rekrutierung der Donautruppen Marcellinus zuschreibt.

als Gegengewicht gegen die Vormachtstellung des Ricimer und der immer anmaßender auftretenden Westgoten und Burgunder seinen eigentlichen Sinn bekommt[229]. Nepotianus dagegen dürfte den Kaiser von Ravenna aus begleitet haben, nennenswerte Kontingente standen ihm zunächst wohl nicht zur Verfügung, da ihm solche erst später nach der neuerlichen Unterwerfung der Westgoten von diesen zugeführt wurden. Demnach scheint es sich bei dem Führer des donaugermanischen Heeres tatsächlich um einen bisher nicht identifizierten *magister militum* zu handeln, der im Donauraum selbst fungiert haben müßte.
Immerhin hat dieser *magister militum* und die von ihm aufgebotene Armee von Donauvölkern eine überaus wichtige Rolle gespielt, die deutlich wird, wenn wir die politischen Pläne des Kaisers Maiorianus betrachten. Als nach dem Sturz des mit Unterstützung der Westgoten in Gallien erhobenen Avitus das weströmische Reich durch die fortdauernde Vandalennot in eine nahezu aussichtslose Lage geraten war, wurde – zunächst im Einvernehmen mit dem oströmischen Kaiser Leo I. – der *magister militum* Maiorianus im Jahre 457 zum Augustus des Westens ausgerufen. Er ist sicher der bedeutendste Kaiser gewesen, der im 5. Jh. den Thron des Westreiches bestiegen hat, unternahm er doch noch einmal eine gigantische und durchaus erfolgversprechende Anstrengung, das schon fast niedergebrochene Imperium des Westens noch einmal aufzurichten und von seinen inneren Feinden ebenso wie von der tödlichen Bedrohung durch die Vandalen zu befreien[230]. Zunächst stand ihm die im südgallischen Raum immer mehr um sich greifende Macht der Westgoten und Burgunder entgegen, die sich aus ihrem Abhängigkeitsverhältnis fast ganz gelöst und den nördlich der Loire stehenden Heermeister Aegidius von der Verbindung mit der Zentralgewalt bereits nahezu abgeschnürt hatten. Ihnen gegenüber war auch die Haltung des in Italien weilenden *patricius* Ricimer nicht eindeutig, der sich im übrigen immer mehr als eigentlicher Herr des Westreiches gebärdete.

Die letzte Möglichkeit, den immer selbstherrlicher auftretenden Ricimer in die Schranken zu weisen oder gar auszuschalten, Burgunder und Westgoten der römischen Herrschaft wieder zu unterwerfen und damit die Voraussetzungen für ein wirksames Vorgehen gegen die Vandalen zu schaffen, bot der Donauraum. Die hier sitzenden Völker meist germanischer Herkunft hatten sich nach dem Zusammenbruch des Hunnenreiches mit den römischen Regierungen in Byzanz und Ravenna arrangiert und waren feste Bündnisverhältnisse eingegangen. So bildeten diese Stämme sozusagen das letzte Kräftereservoir, das dem bereits am Boden liegenden weströmischen Reich noch zur Verfügung stand. Von hier aus konnte das Schicksal vielleicht noch einmal gewendet werden.

Während nun im Donauraum jener *magister militum* im Auftrage des Maioria-

229 S. unten S. 276.

230 Zu Maiorian vgl. ENSSLIN, Maiorianus, Sp. 586ff.; WES, S. 136f.; STROHEKER, Adel, S. 56f. Ein gänzlich anderes Bild von Maiorianus zeichnet PAPINI, S. 140f., wonach Maiorian den Krieg gegen die Vandalen nur schwächlich geführt und sich schließlich mit Aegidius, Geiserich und Marcellinus gegen Ricimer und den römischen Senat verschworen habe.

nus die für den Entscheidungskampf benötigten Truppen aushob, begann der Kaiser selbst mit dem Bau einer Flotte. Als er noch mit der Wiederherstellung der römischen Ordnung im gallischen Raum beschäftigt war, schickte er bereits den gallischen Senator Magnus als *magister officiorum* nach Spanien voraus, um dort die Vorbereitungen für den Vandalenfeldzug zu treffen.

Die Dinge ließen sich zunächst recht gut an. Nachdem Aegidius mit den aus Nordgallien herangeführten Einheiten das aufsässige Lyon erobert hatte, schlossen die Burgunder noch vor der Ankunft des Maiorianus ein Abkommen. Als die Westgoten dann Aegidius in Arles belagerten, konnte ihnen der Kaiser mit den aus dem Donauraum herangeführten Soldtruppen eine entscheidende Niederlage beibringen, so daß auch sie sich dem Kaiser wieder unterstellten. Während der *comes* Dalmatiens, Marcellinus, mit einem hunnischen Heer Sizilien sicherte, Magnus als neuernannter *praefectus praetorio* die römische Herrschaft in Gallien wiederherstellte und der *magister militum* Nepotianus mit Hilfe der ihm von den Westgoten gestellten Kontingente die Sueben in Galicien niederwarf, marschierte Maiorianus mit der donaugermanischen Armee an der Mittelmeerküste entlang in Richtung auf die südspanischen Häfen[231].

In diesem Augenblick gelang es den Vandalen durch Verrat, die in Alicante bereitliegende Flotte in einem Überraschungsangriff zu vernichten. Der Kaiser sah sich genötigt, das Unternehmen gegen die Vandalen aufzuschieben. Er kehrte nach Gallien zurück, um hier seine Stellung weiter zu festigen und vielleicht auch Ricimer auszuschalten, der Italien in der Hand hatte. Anfang 461 begegnen wir Maiorianus auf einem Gastmahl in Arles, an dem führende Persönlichkeiten des weströmischen Reiches teilnehmen. Unter ihnen befindet sich auch der Konsul des Jahres: Flavius Severinus[232].

Zweifellos wären zahlreiche Ungewißheiten, denen wir uns hier gegenübersehen, geklärt, wenn wir über die Herkunft und Laufbahn dieses Mannes wenigstens soviel wüßten wie über seine Amtskollegen aus den vorhergehenden Jahren. Leider lassen uns die Quellen hier weitgehend im Stich, so daß wir wiederum auf Rückschlüsse und Kombinationen angewiesen sind. Immerhin entbehren diese nicht ganz der Grundlage. Wir werden dabei von der Bedeutung des Konsultitels zu dieser Zeit auszugehen haben.

Der Konsulat ist damals zu einem reinen Ehrenamt geworden, das die Senate in Rom und Konstantinopel jährlich je einem Mann von besonderen Verdiensten auf Vorschlag der beiden Kaiser verliehen. Soweit wir es verfolgen können, wurde der Konsultitel damals nach dem Kaiser und dem mit dem *patricius*-Titel ausgestatteten ersten Heermeister[233] ausschließlich solchen Personen verliehen, die bereits die Ämter des *praefectus praetorio*, des *comes et magister utriusque militiae* oder des

231 STEIN I, S. 555f.

232 Sidon. Apollinar. Epp. I., 11,10, S. 18ff. STEVENS, S. 52ff., LOYEN, Sidoine Ap. (Ed.) II, S. 216,57.

233 Zur Stellung des obersten *Magister militum* s. DEMANDT, Sp. 632ff.; 649ff.; 654ff.; 676; ENSSLIN, Heermeisteramt, S. 496ff.; SUNDWALL, Studien, S. 5f.

praefectus urbi bekleidet hatten. Der Illustrat war demnach Voraussetzung des Konsultitels, er wurde niemals allein durch die Verleihung der Konsulwürde erworben.

Üblicherweise ernannte der Senat den zum Kaiser Proklamierten im nächstfolgenden Jahr zum Konsul, wie Maiorianus 458, Libius Severus 462, Anthemius 468. Die restlichen drei unter Maiorianus vergebenen weströmischen Konsulate bekleidete 459 der *patricius* und oberste Heermeister Ricimer, 460 der bereits erwähnte *magister officiorum* und *praefectus praetorio Galliarum*, Magnus, 461 der eben erwähnte und sonst anscheinend unbekannte Flavius Severinus[234]. Welches Amt Severinus vor der Verleihung des Konsultitels innegehabt haben könnte, wissen wir nicht. Immerhin gibt es gewisse Indizien für seine Herkunft.

Mit der Ernennung des Magnus zum Konsul war Maiorianus zweifellos dem gallischen Adel entgegengekommen, der den Sturz des von ihm protegierten Kaisers Avitus noch nicht verwunden hatte. Da der Kaiser jedoch nach der Ernennung eines gallischen Senators zum Konsul auch auf die Empfindlichkeit italischer und insbesondere stadtrömischer Kreise Rücksicht nehmen mußte, werden wir Severinus am ehesten in diesen Kreisen suchen müssen. Gegen seine Herkunft aus dem gallischen Adel spricht vor allem auch der Umstand, daß ihn Apollinaris Sidonius außer in seinem Bericht über das Gastmahl von Arles nie erwähnt, obwohl er uns sonst über die gallische und insbesondere die aquitanische Aristokratie der 2. Hälfte des 5. Jh. doch verhältnismäßig eingehend informiert[236]. Wenn er demgegenüber den Konsul Severinus nur während dessen Aufenthalt in Arles namentlich nennt, kann gefolgert werden, daß diese doch offenbar nicht unbedeutende Persönlichkeit nur damals in sein Gesichtsfeld getreten ist.

Da nun der Konsulat des Magnus zweifellos auf Verdiensten beruht, die sich dieser um die Vorbereitung des Feldzuges gegen die Vandalen und um die Sicherung Galliens erwarb, dürfte auch die Ernennung des Severinus am ehesten auf entsprechende Leistungen zurückzuführen sein. Wer aber hätte sich zu dieser Zeit um das weströmische Reich mehr verdient machen können als derjenige, der die ostalpinen Provinzen für Rom zurückgewonnen und dann die donaugermanischen Truppen dem Kaiser Maiorianus zugeführt hat, damit dieser mit deren Hilfe seine Pläne einer Wiederaufrichtung des weströmischen Reiches ins Werk setzen konnte?

Wenn der Konsul Severinus tatsächlich mit der Aufstellung des donaugermanischen Heeres in Verbindung zu bringen wäre, läge nicht näher, als ihn mit dem einzigen *vir illustris* zu identifizieren, der uns – durch Ennodius – für diese Spätzeit

234 DEGRASSI, S. 91ff.; SUNDWALL, Studien, S. 39ff. u. 98f.

235 Zur Rivalität zwischen gallischer und italischer Aristokratie vgl. JONES, S. 552; WES, S. 143; MAIER, S. 130ff.; STROHEKER, Adel, S. 2ff.; 55; STEIN, Verwaltungsgeschichte, S. 380; STEVENS, S. 41; SUNDWALL, Studien, S. 12ff.; CANTARELLI, S. 287; PAPINI, S. 141. Nach letzterer sei der Gegensatz zwischen gallischem und stadtrömischem Adel übertrieben worden.

236 Die Briefe des Sidonius Apollinaris sind fast ausschließlich an gallische Angehörige des Senatorenstandes gerichtet und berühren fast ausschließlich deren Probleme und Interessen, s. STROHEKER, Adel, S. 59.

des weströmischen Reiches im pannonischen Raum bezeugt ist, und der ebenfalls den Namen Severinus trug. Dieser *vir illustris* aber ist wiederum, wie wir sahen, mit dem norischen Heiligen identisch, der nach des Eugippius' Darstellung bald nach dem Tode Attilas von Pannonien kommend in Ufernorikum erschien.

Für die Identifizierung von Konsul und Heiligen lassen sich in der Tat eine ganze Anzahl von Aussagen der Vita ins Feld führen, diese ihrerseits würden eine überraschende Erklärung finden. So gibt uns Eugippius Aufschluß über gewisse Kontakte des Heiligen mit Kreisen des italischen Adels. Dafür sprächen schon die von uns oben herausgestellten Beziehungen des Biographen zu führenden Vertretern der byzantinischen Partei und der stadtrömischen Aristokratie[237], vor allem aber die Korrespondenz des norischen Severinus mit dem vornehmen – uns leider unbekannten – Gatten der Barbaria. Eben diese *illustris femina* war es wiederum, die ihr Grundstück in Castellum Lucullanum der heimatlos gewordenen Mönchsgemeinde als neues Domizil und ihr dort errichtetes Mausoleum dem Heiligen selbst als letzte Ruhestätte überantwortete. Auf Beziehungen zwischen Severinus und der Familie des letzten – vom stadtrömischen Adel unterstützten – weströmischen Kaisers Romulus deutet nicht nur der Umstand, daß Castellum Lucullanum gleichzeitig der diesem Herrscher nach seiner Absetzung zugewiesene Ruhesitz war, sondern auch, daß eine Anzahl seiner Anhänger, darunter Primenius, der enge Vertraute seines Vaters Orestes, in Norikum bei Severinus Zuflucht suchten und fanden[238]. Die Personengleichheit des Heiligen und des nach 454 im Ostalpen-Donau-Raum wirkenden Reorganisators dieser Gebiete und des *magister militum*, der 457 dem Kaiser Maiorianus die donaugermanischen Soldtruppen zuführte, würde mit einem Schlag auch die auffallend guten Beziehungen des norischen Severinus zu den Königen und Fürsten der donaugermanischen Stämme verständlich machen.

Diese Umstände reichen freilich nicht aus, um die von uns erwogene Identität der genannten Persönlichkeiten schon zweifelsfrei zu bezeugen. Immerhin gibt uns Sidonius in seinem Bericht über das Gastmahl von Arles noch weitere Aufschlüsse über die Person des Konsuls, welche als zusätzliche Indizien gelten können. Zunächst nennt er den Konsul einen Mann, der bei dem häufigen Wechsel der Herrscher und dem schwankenden Zustand des Staates sich stets gleichbleibender Beliebtheit erfreute, doch habe ihn in der kaiserlichen Gunst ein gewisser Gratianensis übertroffen[239]. Demnach hat der Konsul Severinus bereits den Vorgängern

237 S. oben S. 34ff.

238 Orestes wurde vom stadtrömischen Adel unterstützt, während die gallischen Senatoren vermutlich noch Nepos anerkannten, s. WES, S. 61f.; 69f.; 147; LOT, Moyen Age, S. 98. RUBIN, Sp. 302f. führt Prokops günstiges Urteil über Orestes ebenfalls auf den Einfluß stadtrömischer Senatoren zurück, vgl. auch oben S. 252 und Anm. 235; ferner S. 39ff. Daß Primenius nichts über die Herkunft des Severinus gewußt haben sollte, ist ganz unwahrscheinlich, vgl. dazu oben S. 62ff.

239 Sidon. Apollinar. Ep. I, 11,10, S. 18,18ff.: . . . *consul ordinarius Severinus, vir inter ingentes principum motus atque inaequalem rei publicae statum gratiae semper aequalis . . . hunc sequebatur Gratianensis . . . qui Severinum sicut honore postibat, ita favore praecesserat.*

des Maiorianus, den Kaisern Avitus und Valentinian III., treue Dienste geleistet und sich dennoch in seiner Stellung halten können, was, wie Sidonius erkennen läßt, nicht häufig der Fall gewesen zu sein scheint. Dies spricht nicht nur für eine gewisse Anpassungsfähigkeit, sondern auch für eine auf Ausgleich von Konflikten bedachte Haltung und ließe sich am besten erklären, wenn Severinus eine Funktion ausübte, die ihn einmal von den Intrigen des Hofes fernhielt und in der er andererseits nicht leicht zu ersetzen war. Diese Folgerungen würden wiederum ausgezeichnet zu jenem von uns erschlossenen römischen Befehlshaber und Reorganisator Pannoniens in der Zeit nach dem Zusammenbruch des Hunnenreiches passen, der Maiorianus wenige Jahre später das im Donauraum rekrutierte Heer zugeführt hat. Jedenfalls konnte er sich auf diese Weise am ehesten die Gunst des Kaisers und den Konsultitel verdienen, während die ebenfalls durch Sidonius bezeugte Reserve des Maiorianus ihm gegenüber sich damit begründen ließe, daß er ja auch den von diesem gestürzten Vorgänger auf dem Kaiserthron, Avitus, unterstützt hatte.

Des weiteren berichtet Sidonius, der Konsul Severinus sei als Fürsprecher für Paeonius aufgetreten. Dieser hatte sich bei der Erhebung des Maiorianus zunächst gegen diesen gestellt, war dann begnadigt worden, fürchtete jedoch neuerdings infolge von anonymen Verdächtigungen die Ungnade des Kaisers[240]. Auch hier fassen wir einen individuellen Zug, der uns an das von Eugippius gezeichnete Persönlichkeitsbild des norischen Heiligen erinnert, intervenierte doch auch dieser bei Odoaker zugunsten eines gewissen Ambrosius, vermutlich eines Anhängers des von ihm gestürzten Orestes. Ebenso gewährte er auch dem Primenius und anderen *nobiles*, die sicher der gestürzten Partei angehörten, in Norikum Schutz.

Ähnliche Indizien für die Identität des Heiligen und des Führers der donaugermanischen Soldtruppen finden sich in dem bereits erwähnten Panegyrikus des Sidonius auf Maiorianus. Auch wenn wir davon absehen, daß die von Sidonius diesem ungenannten *magister militum* zugesprochenen Tugenden, Frömmigkeit, Feldherrnkunst, Beredsamkeit und diplomatisches Geschick auch dem norischen Severinus, wie wir ihn jetzt sehen, angemessen wären, so finden sich doch in der Tätigkeit beider Persönlichkeiten auffallende Parallelen. So, wie jener Heermeister dem Maiorianus donaugermanische Kontingente zur Verfügung stellte, um der inneren und äußeren Feinde des Reiches Herr zu werden, suchte später auch der norische Severinus den Kaiser Anthemius zu unterstützen. Jedenfalls forderte er nach dem Bericht des Eugippius den Odoaker auf, nach Italien zu ziehen, woraufhin sich dieser mit seinem aus Rugiern, Skiren und Herulern bestehenden Gefolge dem Kaiser Anthemius zur Verfügung stellte, der sich – ebenso wie sein Vorgänger Maiorianus – vor allem mit dem *patricius* Ricimer auseinandersetzen mußte. Möglicherweise zogen auch die Ostgoten Widimers, die vor der Stadt Tiburnia ein *foedus* mit den römischen Instanzen eingegangen waren, auf Veranlassung des Severinus dem Anthemius zu Hilfe, als dieser in Rom von Ricimer belagert wurde[241].

Wenn unsere Schlüsse richtig sind, würden uns die Mitteilungen des Sidonius

240 Sidon. Apollinar., Ep. I, 11,16; vgl. ENSSLIN, Paeonius, Sp. 2411; STEVENS, S. 52 ff.
241 S. oben S. 204; vgl. Stein I, S. 582.

sogar ein Motiv für die Bekehrung des Severinus und seinen vorübergehenden Aufenthalt im Orient liefern: Falls der Konsul Severinus, wie anzunehmen ist, den Kaiser Maiorianus aktiv unterstützt und ihm, wie wir vermuten, das donaugermanische Heer zugeführt hat, um mit dessen Hilfe auch seine inneren Gegner, insbesondere Ricimer, in die Schranken zu weisen, mußte der Sturz dieses Kaisers, der noch im Jahre 461 erfolgte, auch den Konsul mit sich reißen. Sein Leben hätte er nur retten können, wenn er ins Exil ging. Tatsächlich hat er die Ermordung des Maiorianus überlebt. Wie Chastagnol nachgewiesen hat, bezeugt der Beiname des Konsuls von 482, der als Severinus Iunior bekannt ist, daß zumindest zum Zeitpunkt der Designation dieses Konsuls, d.h. Ende 481, sein Namensvetter und Amtskollege von 461 noch gelebt haben muß[242].

Was freilich hohe Staatsbeamte bei politischen Umstürzen erwartete, läßt sich besonders anschaulich am Schicksal zweier Exkonsuln demonstrieren, das Hieronymus in seinem Epitaph auf Nepotianus als Beispiel der Vergänglichkeit menschlichen Ruhmes und irdischer Größe anführt[243]. Der weit über ein Jahrzehnt am Hofe von Konstantinopel tonangebende Minister Rufinus, Exkonsul und *Praefectus praetorio*, fiel 395 als Opfer einer Intrige, die Stilicho, als allmächtiger Heermeister des Westens ein Vorgänger des Ricimer, mit dem byzantinischen Hofeunuchen Eutropius angezettelt hatte, und deren ausführendes Organ der gotische *magister militum* Gainas war. Vor den Augen des oströmischen Kaisers wurde Rufinus in Stücke gehauen, sein Kopf auf einen Pfahl gespießt und öffentlich ausgestellt[244]. Wenig später brachte der neue Präfekt Eutropius zwei weitere hohe Würdenträger zu Fall, die fälschlich des Hochverrats bezichtigt wurden. Abundantius, Heermeister und Konsul von 393, wurde seines Vermögens beraubt und nach Pityus an der kaukasischen Schwarzmeerküste verbannt, Timasius, Konsul von 385 und *magister equitum*, suchte Zuflucht in der großen Oase (El Charge) in der oberägyptischen Wüste, wo ihn dennoch bald der Tod ereilte.

Die große Oase galt mehr als alle anderen am Rande der zivilisierten Welt gelegenen Örtlichkeiten als bevorzugter Verbannungsort[245]. Briefe des Papstes Gelasius bezeugen diesen Platz als Stätte des Exils häretischer Bischöfe auch gerade für die Zeit des Severinus[246]. Im übrigen liegt dieser Ort in der thebaischen Wüste in unmittelbarer Nachbarschaft der Zentren des östlichen Anachoreten- und Koinobitentums[247].

242 S. CHASTAGNOL, S. 74; vgl. ebda, S. 40. Auf diese wichtige Veröffentlichung machte mich Prof. Dr. Helmut Castritius, Braunschweig, aufmerksam.

243 Hieronymus, Ep. LX, 16, S. 570.

244 STEIN I, S. 352; LIETZMANN, Sp. 1189. Zu Rufinus s. auch unten S. 258.

245 S. KEES, Sp. 1682.

246 Collect. Avellana, Ep. 99,2,25; S. 440; 450; App. II, 11, S. 794; III, 2, S. 796: ... *Oasitano exilio meruit religari* ...

247 S. HEUSSI, S. 117 u. passim. Für mögliche Beziehungen des Severinus zu Ägypten könnte der Umstand sprechen, daß nach dem Bericht des Eugippius in Norikum zur Zeit des Severinus liturgische Bräuche gepflegt wurden, die sonst nur für Ägypten bzw. Äthiopien belegt sind, anderswo nach ausdrücklichem Zeugnis des Sozomenos jedoch nicht üblich waren, s. dazu GAMBER, S. 148ff.; 151ff.

Die von Eugippius dem Heiligen selbst in den Mund gelegten Äußerungen über die Gefahren eines weiten Reiseweges nach einer Wüste des Ostens, denen er auf wunderbare Weise entgangen sei, legen in der Tat den Gedanken an eine Flucht in ein Randgebiet des oströmischen Reiches nahe[248]. Sollten die Bedrohungen, denen sich der Heilige von Norikum auf seinem Weg in die Wüste ausgesetzt sah, allein in der weiten Entfernung ihre Begründung finden? Welchen Gefahren konnte sich denn der ausgesetzt sehen, der aus keinem anderen Grund als dem der Sehnsucht nach der Anachorese eine Einöde des Orients aufsuchte? Wäre es nicht denkbar, daß der Konsul Severinus auf der Flucht vor seinen politischen Gegnern in den östlichen Grenzgebieten des oströmischen Reiches Schutz suchte und hier mit den Anachoreten der ägyptischen oder syrischen Wüste in Berührung kam?

Allerdings hätten allein die Enttäuschungen über den Fehlschlag der mit so großen Hoffnungen ins Werk gesetzten Pläne des Maiorianus, der unaufhaltsame Niedergang des weströmischen Staatswesens, das schmähliche Ende des tüchtigen Kaisers im Verein mit der Verzweiflung über die persönliche Lage ausgereicht, um bei Severinus die innere Wende zur Anachorese, die auch bei zahlreichen anderen Angehörigen des Senatorenstandes dieser Zeit zu beobachten ist, voll verständlich zu machen[249]. Doch sei dem wie immer, auf jeden Fall hat der norische Severinus im Osten die monastischen Impulse empfangen, die seine spätere Tätigkeit an der oberen Donau zumindest mitbestimmt haben. Hier hat er auch die inneren Kämpfe durchgefochten, die aus der Spannung zwischen der Sehnsucht nach Verwirklichung des Ideals vollkommener Askese und den Forderungen, die Welt und Gewissen an ihn stellten, hervorgegangen sind. Wenn der norische Severinus freilich mit dem ehemaligen Reorganisator der römischen Donauprovinzen identisch wäre, ließe sich dieser innere Kampf noch besser verstehen, ebenso wie seine Ankunft in Ufernorikum um 467 eher zu erklären wäre, wenn wir sie als Rückkehr an den Schauplatz einer früheren Tätigkeit auffassen könnten.

Die Verdienste des ehemaligen Befehlshabers und Reorganisators der pannonischen Diözese nach dem Zusammenbruch des Hunnenreiches waren zu diesem Zeitpunkt sicher unvergessen, und Severinus selbst wäre mit seiner Rückkehr an die Donau nur einer inneren Verpflichtung gegenüber dem Staat und der Bevölkerung in den einst seiner Obhut anvertrauten Gebieten nachgekommen. Die zahlreichen Züge, die den norischen Severinus als die politisch-administrative Spitze der römischen Ostalpenprovinzen in der Zeit nach 467 erweisen, träten jetzt erst in das rechte Licht. Es dürfte kaum Zufall sein, wenn die verschiedenen von uns beigebrachten oder erschlossenen Daten und Fakten, die den norischen Heiligen, den unbekannten Reorganisator Pannoniens nach 454, den *magister militum* im Donauraum um 457 und den im Jahre 461 zum Konsul ernannten Flavius Severinus be-

248 Eug. Ep. 10: ... *prius ad quandam Orientis solitudinem fervore perfectioris vitae fuisse profectum ... referre solitus erat nonnullas Orientis urbes nominans et itineris immensi pericula se mirabiliter transisse significans ...*

249 LADNER, S. 366f.; PRINZ, Heiligenkult, S. 535; DERS., Mönchtum, S. 48ff. und passim; BOSL, Adelsheiliger, S. 182.

treffen, das in sich schlüssige Bild einer überragenden und einzigartigen Persönlichkeit ergeben. Da unsere Argumente einmal auf der tragfähigen Grundlage des durch Ennodius für den norischen Severinus bezeugten Illustris-Titels ruhen und die beigebrachten Indizien sich im übrigen nicht nur gegenseitig ergänzen und stützen, sondern vor allem an keiner Stelle einander ausschließen, dürfte damit bereits ein relativ hoher Grad von Wahrscheinlichkeit für unsere Auffassung gesichert sein. Umso stärker muß dann ein von den bisher angeführten Quellenbelegen ganz unabhängiges Zeugnis ins Gewicht fallen.

Durch die von uns bereits erwähnten verdienstvollen Untersuchungen Chastagnols sind wir über die Mitglieder des stadtrömischen Senats zur Zeit Odoakers recht gut unterrichtet. Danach entstammt der Exkonsul des Jahres 461, der uns bekannte *vir clarissimus et inlustris* Flavius Severinus tatsächlich dem stadtrömischen Adel und hat noch Ende 481 gelebt, da der damals für 482 ernannte gleichnamige Konsul, in dem Chastagnol dessen Sohn sehen möchte, als Severinus Iunior auftritt. Diese Bezeichnung ist nach Chastagnol nur zu Lebzeiten eines ehemaligen *consul ordinarius* gleichen Namens denkbar. Im Jahre 490 muß der ältere Severinus jedoch schon tot gewesen sein, da für dieses Jahr der *consul ordinarius* des Jahres 472 als *caput senatus* und damit als rangältester zu dieser Zeit noch lebender Exkonsul bezeugt ist[242]. Diese Daten stimmen mit den von Eugippius für den norischen Severinus überlieferten aufs beste überein, ist doch der Heilige am 8. Januar 482 verstorben[250]! Wenn wir die Identität des Konsuls und des Heiligen verneinen würden, müßten wir voraussetzen, daß zwei *viri illustres* mit Namen Severinus noch Ende 481, zum Zeitpunkt der Designation des Severinus Iunior, gelebt hätten und beide innerhalb der nächsten acht Jahre verstorben wären. Dem scheint jedoch der in Fragen der Rangordnung gut informierte Ennodius zu widersprechen, kennt er doch offensichtlich zur fraglichen Zeit nur einen *inlustrissimum virum* des Namens Severinus. Andernfalls hätte er nämlich den von ihm erwähnten Severinus in Pannonien durch nähere Bestimmung seiner Amtsfunktion von dem Konsul gleichen Namens abheben müssen.

Offen bleibt freilich noch immer die Frage, in welcher Eigenschaft Severinus 467 das römische Donauuferland in Norikum betreten hat. Hier sind wir allerdings auf Folgerungen angewiesen, die nicht mehr als Vermutungen sein können, zumal sie der Aussage des Eugippius in c. 1 widersprechen. Immerhin führte die Analyse der Darstellung des Eugippius auch bisher schon wiederholt zu Ergebnissen, die geradezu das Gegenteil der vom Autor intendierten Aussage darstellten, nichts destoweniger

250 V. S., c. 40,1: . . . *Epiphaniorum die, cum sanctus se Lucillus . . . diem depositionis annua sollemnitate in crastinum celebraturum . . . intimasset, idem famulus Dei ita respondit:* ›. . . *ego quoque tibi in eodem die vigiliarum mearum studia observanda migraturus e corpore derelinquo*‹; c. 43,9: . . . *sexto itaque Iduum Ianuarium die . . . quievit in domino* . . . Beim Auszug aus Norikum, der nach V. s., c. 44,4 im Jahre nach dem Sieg Odoakers über die Rugier anzusetzen ist, war nach V. S., c. 44,6 *annus sextus depositionis eius* vergangen. Da Odoaker den König Feletheus nach Fasti Vindob. prior. 635 und Auct. Havn. o. pr. im Jahre 487 schlug und gefangennahm, ergibt sich als Todesjahr 482.

jedoch als relativ gesichert angesehen werden konnten. So scheint auch die größere Wahrscheinlichkeit dafür zu sprechen, daß Severinus auch nach 467 in einer amtlichen Funktion im Donauraum tätig war. Andernfalls wäre kaum zu verstehen, warum die römische Limesorganisation an der Donaufront noch bis zur Usurpation Odoakers um 476 intakt war, warum Severinus nicht nur den Bischöfen Ufer- und Binnennorikums, sondern auch den Befehlshabern regulärer Truppenabteilungen verbindliche Befehle erteilte, wieso er mit den germanischen Fürsten wie von gleich zu gleich verkehrte[251], wie er schließlich dem Kaiser in Rom germanische Soldtruppen zur Verfügung stellen konnte. All dies wird noch umso plausibler, wenn wir bedenken, daß Severinus offenbar im selben Augenblick aus byzantinischem Gebiet kommend in Norikum eintraf, als Anthemius von Konstantinopel nach Italien geschickt wurde, um den letzten Versuch zu machen, das Westreich wiederherzustellen.

Wenn Eugippius über diese für uns so wichtigen Zusammenhänge nichts verlauten läßt, können wir dafür den von uns oben analysierten Charakter seines Werkes verantwortlich machen: Die Überlieferung, die in abgerundeten erbaulichen Geschichten allein die religiös-monastische Komponente in Leben und Gestalt des Severinus berücksichtigt hat, ließ alle Bestandteile fort, welche geeignet erschienen, die Autorität des Heiligen auf andere Wurzeln als die seiner göttlichen Begnadung zurückzuführen. Immerhin bewahrte sie alle jene Merkmale, die sich – oft freilich mehr oder weniger verzerrt oder zumindest umgedeutet – auch hagiologisch verstehen ließen. Züge dieser Art sind etwa das mutige Auftreten des Heiligen vor Barbarenfürsten, seine kluge Beurteilung der politischen und militärischen Situation, die durch Verhandlungsgeschick und umsichtige Leitung der militärischen Operationen immer wieder erreichte Stabilisierung der Verhältnisse, die selbstlose Fürsorge für die schwer geprüfte Bevölkerung.

Der zu erwartende Einwand, all dies erkläre nicht das Verschweigen des Konsultitels durch den Autor sowie dessen unmißverständliche Aussage, er wisse nichts über die Herkunft des Severinus, kann demgegenüber nicht mehr allzu schwer ins Gewicht fallen. Immerhin liegt zwischen dem Konsulat des Flavius Severinus und der Abfassungszeit der Vita ein volles halbes Jahrhundert. Innerhalb dieses Zeitraums war das römische Reich untergegangen. Angesichts der von uns oben gekennzeichneten Mentalität der Mönche des Severinklosters ist es deshalb wahrscheinlich, daß diese, obwohl sie sich der von Severinus einst bekleideten hohen Ämter durchaus noch erinnerten, diesen Umstand nicht mehr für erwähnenswert hielten. Doch wie dem auch immer sei, das Verschweigen des Konsultitels ist schon deshalb als Gegenargument gegen unseren Gedankengang untauglich, weil Eugippius in jedem Falle, ob bewußt oder unbewußt, das entscheidende Faktum nicht erwähnt hat, nämlich den durch Ennodius sicher bezeugten Illustrisrang des Heiligen. Dieser war mit einer Amtsstellung verbunden, die – falls man nicht mit einem Illustristitel ehrenhalber rechnen will –, schwerer wog als der ebenfalls nur eine zusätzliche Ehrung darstellende Konsulat.

251 S. oben S. 189ff.

Im übrigen hat sich Severinus nach dem Sturz des Romulus endgültig von der Zentralgewalt losgesagt, als diese in die Hände der germanischen Söldner übergegangen war. Seine Machtbefugnis basierte daher in den letzten Jahren seiner Tätigkeit in Norikum, die dem Gesichtsfeld und persönlichen Erleben des Eugippius noch am nächsten standen, sicher nicht mehr auf einem amtlichen Auftrag. Severinus tritt spätestens in dieser Zeit aus eigener Initiative und Berufung als der verantwortliche Lenker der Geschicke der römischen Provinzbevölkerung in einem gewissermaßen autonom gewordenen Gebiet auf, das freilich bald in Abhängigkeit von den benachbarten germanischen Stämmen geriet[252].

Die Tätigkeit der von Severinus gegründeten und geförderten Mönchsgemeinschaften spiegelt auch bei Eugippius die Doppelstellung ihres Stifters zwischen den von ihm zu bewältigenden Aufgaben in der Welt und seinen jenseitsgerichteten Idealen wieder. Die Klöster hatten keineswegs allein die Funktion, die religiösen Bedürfnisse ihrer Insassen und der Bevölkerung zu befriedigen. Neben Laien und Klerikern treffen wir immer wieder auf Mönche, welche rein politisch-administrative Aufträge ausführen. Das Kloster von Favianis diente als Magazin für die von den Brüdern eingesammelten Abgaben an Textilien und Lebensmitteln, die von der Bevölkerung wie eine Steuer aufgebracht werden mußten. So ermöglichten vor allem offenbar die straff organisierten Klostergemeinschaften in dieser Endperiode das Funktionieren der Verwaltung, die Sicherung der materiellen Grundlagen, die Aufrechterhaltung der Verbindungen zwischen den durch hohe Gebirgszüge getrennten Teilbezirken des autonomen Amtsbereichs, den Severinus, wie wir wohl annehmen müssen, regierte[253]. Da die alte zivile Verwaltungsstruktur längst verschwunden und in den einzelnen Ortschaften durch die Organe der kirchlichen Hierarchie ersetzt worden war, während vorwiegend die Mönche als Verbindungsleute zur Verwaltungsspitze fungierten, kann fast von einem kirchlichen Staatswesen gesprochen werden. Der äußere Schutz mußte freilich mehr und mehr den germanischen Foederaten übertragen werden, die ihrerseits ihre Forderungen stellten.

So basierte denn das von Severinus errichtete System in den letzten Jahren der römischen Präsenz an der oberen Donau auf der kirchlichen Organisation, der freien Verfügungsgewalt über die Klosterinsassen und dem Bündnis mit germanischen Fürsten. Die Hoffnung freilich, über Norikum hinaus Einfluß auf die politische Entwicklung des Westreichs zu nehmen und durch den Einsatz donaugermanischer Truppen die Zentralgewalt von der Peripherie her wieder zu stabilisieren, war inzwischen zu Grabe getragen. Gerade der von Severinus zunächst protegierte Odoaker hatte nach Ricimers Tod dessen Erbschaft angetreten, um schließlich das weströmische Kaisertum endgültig zu beseitigen.

In diesen letzten Jahren mag die unumstößliche Gewißheit der Unabwendbarkeit des Untergangs der Reichsgewalt und das offensichtliche Scheitern der letzten

252 Vgl. ROBINSON, S. 42; BARKER, S. 425; WINTER I, S. 171. Letzterer bezeichnet Severinus nicht zu Unrecht als römischen »Interrex«.

253 S. dazu auch BAUDRILLART, S. 54 und oben S. 251 mit Anm. 84–87.

verzweifelten Anstrengungen, den Römern eine freie staatliche Existenz auch in reduziertestem Rahmen zu sichern, die seit dem Wüstenaufenthalt in Severinus geweckten Neigungen zur Weltflucht verstärkt haben. Gewiß ist es gerade der Severinus dieser Endzeit, der in der Erinnerung seiner Mönche fortlebte.

Wir werden bei aller Entmythologisierung nicht in den Fehler verfallen dürfen, die Komponente der *conversio* bei Severinus jetzt unterzubewerten, stellt sie doch nach wie vor einen integrierenden Bestandteil seines Persönlichkeitsbildes dar. Severinus war ebenso ein Heiliger, wie er ein *vir illustris* war, und eine Deutung seiner Eigenart, seiner Stellung und seines Charakters, die diesen Faktor außer acht ließe, müßte von vornherein fehlgehen.

Bis heute hat freilich die Darstellung des Severinus in der Vita, die ihn ausschließlich unter der Perspektive der *conversio* sieht, die Interpretationen beherrscht. Dennoch stehen wir mit unserer Auffassung, die Severinus eine führende Position im Staatsorganismus des weströmischen Reiches zuweist, keineswegs allein. Vor wenigen Jahren hat Friedrich Prinz den heiligen Severin mit Männern wie Honoratus und Hilarius von Arles, Germanus von Auxerre, Eucherius von Lyon, Paulinus von Nola, Ambrosius von Mailand und anderen verglichen, Bischöfen senatorischer Herkunft, die einer zweifelhaften Karriere im zerfallenden Staatsmechanismus der Spätantike die neuen Möglichkeiten der Betätigung in führenden Positionen der kirchlichen Hierarchie vorzogen[254]. Zwischenstation dieses Weges war meist ein Kloster, so hat etwa Lérins im 5./6. Jahrhundert geradezu die Rolle einer Ausbildungsstätte für Bischöfe gespielt, die großenteils einer Schicht depossedierter Angehöriger der nordgallischen Senatorenaristokratie entstammten.

Daneben kennen wir freilich auch Fälle, in denen hohe Würdenträger der Rangstufen des Illustrats und der Spektabilität aus dem spätantiken Verwaltungs- und Militärapparat unmittelbar in die kirchliche Hierarchie überwechselten und Bischofsstühle bestiegen. So wurde Ambrosius aus der Stellung eines *consularis* der Liguria direkt in das Amt eines Bischofs von Mailand berufen. Germanus von Auxerre wird sogar noch von seinem Biographen als *inlustrissimus vir* vorgestellt, der Titel ist zweifellos auf ein von diesem Bischof vor seiner Thronerhebung bekleidetes hohes Amt zurückzuführen, vielleicht das eines *vicarius Galliarum (septem provinciarum)*, wenn nicht eines hohen Militärbefehlshabers im Range eines *comes rei militaris*[255].

254 PRINZ, Heiligenkult, S. 535; DERS., Mönchtum, S. 323f.; vorher schon STEIN I, S. 489; STROHEKER, Adel, S. 74; 92; vgl. dagegen aber JONES I, S. 923ff.

255 Paulinus, V. Ambrosii, c. 5ff.; Constantius, V. Germani pr.: . . . *inlustrissimi viri Germani antistitis vitam gestaque . . .*; c. 1: . . . *res publica ad honorum praesumpsit insignia, ducatus culmen et regimen per provincias conferendo* . . . Das erschlossene Zivilamt wäre nach der Notitia dignitatum Oc. XXII, S. 169f. nur mit dem *spectabilis*-Rang verbunden, das *ducatus culmen et regimen per provincias* könnte aber auch eine ungenaue Bezeichnung der Stellung eines *comes rei militaris* sein. Der Illustris-Titel wird Germanus auch von dem Verfasser der Vita Amatoris ep. Autiss. zugesprochen, vgl. daselbst auch die legendenhafte Darstellung seiner Priesterweihe, c. 29, S. 60. Neben den von PRINZ, Mönchtum, S. 49ff. erwähnten Bischöfen, die die durch das lerinensische Mönchtum ihre Prägung erfahren haben,

In den Lebensbeschreibungen versuchen die Autoren den Übergang aus einem weltlichen in ein geistliches Amt in der Regel zu beschönigen, indem sie etwa die Einhelligkeit der Wahl und den – durch die Konvention vorgeschriebenen – Widerstand des Kandidaten gegen seine Erhebung besonders unterstreichen oder in der kirchlichen Amtsführung hervortretende geistliche Tugenden auch auf die laikale Periode zurückprojizieren. So äußert Ennodius über den Bischof Rustic(i)us von Lyon, der vor Antritt seines geistlichen Amtes – vermutlich unter burgundischer Herrschaft – in Lyon die Stellung eines *comes* innehatte, er habe auch in der Ausübung des weltlichen Amtes sich immer schon wie ein Priester verhalten und unter der Toga des Forums den Kirchenlenker erkennen lassen[256].

Sicherlich fassen wir hier Entwicklungen, die zu dem Werdegang des Severinus in Parallele gesetzt werden können. Immerhin unterscheidet sich Severinus von den genannten Persönlichkeiten durch einen wesentlichen Umstand: Er war kein Bischof, und er hat dieses ihm angebotene geistliche Amt nicht nur pro forma, sondern auch de facto zurückgewiesen. Wir werden auch berücksichtigen müssen, daß viele der oben erwähnten Männer aus dem Senatorenstand eben deshalb in die kirchliche Hierarchie überwechselten, weil diese weitgehend die Funktionen des alten Staatsapparates übernahm. Bischöfe wie Ennodius von Pavia und Sidonius Apollinaris, ja vielleicht auch Ambrosius von Mailand und Germanus von Auxerre wird man von derjenigen Kategorie unterscheiden müssen, bei der eine echte innere Umkehr und Hinwendung zu monastischen Idealen der Erhebung auf den Bischofsthron vorausging, wie dies etwa bei Paulinus von Nola oder Honoratus und Hilarius von Arles der Fall gewesen sein dürfte[257].

Auch die Ablehnung der geistlichen Würde entsprang, wie wir bei Severinus sehen, oft echter asketischer Neigung[258]. Dem kommt allerdings in den erwähnten Fällen des Übertritts von der weltlichen in eine geistliche Laufbahn auch eine offiziell-kanonische Tendenz entgegen, denn die kirchlichen Autoritäten sprechen gerade im 5. und 6. Jh. wiederholt Verbote aus, ehemaligen Militär- und Zivil-

wären auch die Bischöfe Eustochius († 448), Perpetuus († 488) und Volusianus von Tours zu nennen, die ebenfalls aus der senatorischen Führungsschicht stammen, vgl. STROHEKER, Adel, S. 170; 203.

256 Ennod., V. Epiphan., c. 151: . . . *in saecularis tituli praefiguratione sacerdotem semper exhibuit et sub praetexta fori gubernatorem gessit ecclesiae;* vgl. dazu STROHEKER, Adel, S. 211; COOK, S. 222. Ähnlich wie Rustic(i)us war auch Gregor von Langres vor seiner 506/7 erfolgten Berufung auf den Bischofsstuhl *comes* von Autun, s. STROHEKER, Adel, S. 178f.

257 In seiner Stellungnahme gegen LOENING I, S. 120f. geht PRINZ, Mönchtum, S. 58, Anm. 76 m.E. zu weit. Loening scheidet nicht zu Unrecht Bischöfe, für welche die kirchliche Laufbahn den alten *cursus honorum* ersetzte, von solchen, für die der Weg in das geistliche Amt über eine innere Bekehrung und Hinwendung zu monastisch-asketischen Idealen führte, vgl. auch STROHEKER, Adel, S. 72ff.; J. VOGT, S. 395; 472ff. Freilich bleibt festzuhalten, daß Bischöfe beider Gruppen der römischen Führungsschicht des Senatorenstandes entstammten, und daß klare Trennungslinien natürlich nicht in jedem Falle zu ziehen sind.

258 S. oben S. 81.

gouverneuren das Bischofsamt zu übertragen[259]. Dies bezeugt einerseits, daß genug Anlaß für ein derartiges Verbot bestand, könnte andererseits jedoch auch Fälle von Ablehnungen der einem *vir illustris* angetragenen Bischofswürde erklären.

Immerhin ist für den norischen Severinus nicht der Übertritt von der weltlichen in die geistliche Machtsphäre das charakteristische Merkmal, sondern eine innere Umkehr, die zumindest mit dem vorübergehenden Verzicht auf eine hohe Stellung im Staatsdienst zugunsten des Ideals der Anachorese und vollkommenen Askese verbunden war. Doch hat Severinus offensichtlich die von ihm zeitweilig verwirklichte vita contemplativa wieder aufgegeben, sei es, weil er sich dem Ruf des Gewissens und der inneren Verantwortung gegenüber der auf seine Hilfe angewiesenen Provinzbevölkerung nicht entziehen konnte, sei es weil er sich genötigt sah, einem offiziellen Auftrag der Reichsregierung Folge zu leisten. So sehr er sich auch später bemüht hat, durch persönliche Erfüllung der asketischen Forderungen nach christlicher Vollkommenheit zu streben, so wenig konnte er sich doch auf die Dauer von den Verpflichtungen freimachen, welche mit der Aufgabe der Fürsorge für die seiner Obhut anvertrauten Provinzialen in Norikum verbunden waren.

Eine Parallele für diese Situation bietet sich in dem Verhalten des späteren *comes Africae* und *magister militum* Bonifacius an, von dem Augustinus im Jahre 426 berichtet, er hätte die Absicht gehabt, sein militärisches Amt niederzulegen und sich in ein Kloster zurückzuziehen. Bonifacius, der als Militärbefehlshaber und erfolgreicher Feldherr in Afrika sich insbesondere auf Foederatentruppen stützte und zeitweilig schon eine Art autonomer Herrschaft ausübte, wurde freilich von Augustin gebeten, sein verantwortungsvolles Amt zum Segen der Kirche weiter auszuüben[260].

Dem Verständnis der Persönlichkeit des Severinus und seines Wirkens werden wir demnach wohl am ehesten nahekommen, wenn wir ihn als einen »*postbaptismal conversus*« im Sinne der sich auf Augustin berufenden Definition Gerhart Ladners auffassen[261]. Augustin erkannte als Heilige nicht nur diejenigen an, die sich rück-

259 Schon Papst Siricius († 399) wandte sich gegen die Erhebung hoher weltlicher Beamter zu Bischöfen, Innozenz I. († 417) verbot dies geradezu. Caesarius von Arles bat Papst Symmachus, die Ordination früherer Provinzgouverneure zu Klerikern oder Bischöfen zu verhindern, falls deren Lebenswandel nicht lange und gründlich geprüft worden war. Insbesondere galt die Bekleidung militärischer Ränge für unvereinbar mit dem Bischofsamt, s. JONES, S. 923ff.; III, 316,135.

260 Aurel. Augustinus, Ep. CCXX, 3, S. 432: . . . *recole . . . quomodo tibi vanitas saeculi huius horruerit et quo modo concupieris servitutem Dei . . . nempe omnes actus publicos, quibus occupatus eras, relinquere cupiebas et te in otium sanctum conferre atque in ea vita vivere, in qua servi Dei monachi vivunt . . . quid te revocavit, nisi quia considerasti ostendentibus nobis, quantum prodesset Christi ecclesiis, quod agebas, . . . tu autem nihil ex hoc mundo quaereres nisi ea, quae necessaria essent huic vitae sustentandae tuae ac tuorum . . . inter arma corporalia spiritalibus armis tutius fortiusque munitus . . .*, vgl. dazu DIESNER, Laufbahn, S. 101; 105ff. u. passim; VAN DER MEER, S. 213f.

261 LADNER, S. 366ff.; 369ff.; VAN DER MEER, S. 212f.; VAN DE VYVER, Cassiodore, S. 260ff.; DERS., Institutiones, S. 80ff.; 83ff.

haltlos dem monastischen Leben hingaben, sondern nicht weniger solche, die sich aus familiären oder öffentlichen Gründen nicht von der Verantwortung gegenüber ihren weltlichen Pflichten und Aufgaben frei machen konnten, nichtsdestoweniger aber entschlossen waren, sich so weit wie möglich von weltlichen Gütern und Freuden zu lösen. Viele dieser *conversi* entstammten der reichen Oberschicht, in ihnen verband sich, wie Ladner sagt, »*wordly eminence and sanctity*«, sie verkörperten in einer für die Spätantike typischen Weise den »*monastical change of life*«.

Nirgends scheint sich freilich die Überschneidung weltlicher Funktion und geistlicher Berufung so deutlich auszuprägen wie bei Severinus, der als Helfer der notleidenden Bevölkerung die Verwaltung in seinem Amtsbereich auf christliche Prinzipien zu stützen suchte. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir in Severinus eine Persönlichkeit sehen, welche die Stellung eines der führenden Beamten im zerfallenden weströmischen Staatsgefüge mit den wesentlichen Forderungen der christlichen Lehre in der strengen Ausprägung, welche diese im Bereich der orientalischen Asketen und Koinobitenmönche gefunden hatte, in Einklang bringen suchte. Vielleicht ist es erst Severinus gewesen, der das koinobitische Mönchtum, das in Italien und Gallien freilich schon im letzten Drittel des 4. Jh. Fuß gefaßt hatte, auch an die obere Donau verpflanzte. Doch sei dem wie immer, Severinus wäre jedenfalls nicht der einzige hohe römische Staatsbeamte, der Klöster gegründet hat.

Es ist wohl kein Zufall, wenn wir auf einen vergleichbaren Tatbestand zunächst im Osten stoßen. Der bereits erwähnte einflußreiche Minister am Kaiserhof in Konstantinopel, Rufinus, dessen fromme Schwester Silvia (Salvia) selbst zu den heiligen Stätten in Palästina pilgerte und die ägyptischen Mönche persönlich aufsuchte, hat als leidenschaftlicher Anhänger des orthodoxen Glaubens auf seinen Landbesitz in Drys bei Chalkedon neben seinem prunkvollen Mausoleum eine prächtige den Aposteln geweihte Kirche errichtet. Neben dieser Kirche erbaute er ein Kloster, das er mit ägyptischen Mönchen besetzte[262].

Mit Frühformen des adligen Eigenklosters haben wir zu gleicher Zeit auch schon im Westen zu rechnen, wie Prinz am Beispiel des von Sulpicius Severus gegründeten Klosters Primuliacum gezeigt hat[263]. Aus der Zeit des Severinus selbst ist uns die überaus aufschlußreiche Urkunde erhalten geblieben, nach welcher der *comes et magister utriusque militiae* Flavius Theodobius (Valila) auf seinen umfangreichen Ländereien in der Campagna eine Kirche stiftet, wobei er sich und seinen Nachkommen bestimmte Rechte vorbehält. Eine weitere Kirchengründung des Theodobius ist auf dem Esquilin belegt. Etwa zur gleichen Zeit bezeugt ein Brief des Papstes Gelasius I., daß die *illustris femina* Placidia eine Kirche besitzt. Der Papst gestattet der adligen Dame dort einen Priester aus ihrem Gesinde einzusetzen. Wir erinnern uns zugleich auch an die Neugründung des Severinklosters in Castellum Lucullanum auf dem Grundstück der *illustris femina* Barbaria, die für den Leib

262 LIETZMANN, Sp. 1189; zu Silvia s. auch Palladius, Hist. Laus. 42, Sp. 328 Bff.
263 PRINZ, Mönchtum, S. 453; vgl. dazu FONTAINE, Sulpice, S. 30ff.; 42ff.

des Stifters der von ihr aufgenommenen Mönchsgemeinde ihr eigenes Mausoleum zur Verfügung stellt[264].

Wenige Jahrzehnte später gründet der berühmte Expräfekt und Patricius Liberius, der bereits Odoaker gedient und unter Theoderich die höchsten Staatsämter bekleidet hatte, eine Kirche in Orange sowie ein dem heiligen Martin geweihtes Kloster auf seinen Besitzungen in Kampanien[265]. Schließlich stoßen wir in diesem Zusammenhang auch auf die Persönlichkeit des wohlbekannten Cassiodorus Senator, der auf seinen umfangreichen Besitzungen in Kalabrien die Klöster Vivarium und Castellum errichtet hat. Darüber hinaus treffen wir in Cassiodor auf eine Gestalt, die zwar erst der auf Severinus folgenden Generation angehört, jedoch in ihrer Laufbahn und ihrem abrupten Übergang aus einer leitenden Stellung in höchsten Staatsämtern zum Gründer und Betreuer einer Klostergemeinde in vielem mit Severinus zu vergleichen ist. Aus einer angesehenen in Kalabrien reich begüterten Familie des senatorischen Hochadels stammend diente Cassiodorus Senator wie schon sein Vater dem König Theoderich. Im Gegensatz zu der byzanzfreundlichen Partei des römischen Senatorenadels versuchte er auf der Grundlage einer Versöhnung von Goten und Römern die antike Tradition wachzuhalten und zur Grundlage eines neuen Staatswesens zu machen. Als *vir illustris* bekleidete Cassiodor die Ämter des *quaestors*, des *corrector* von Süditalien, des *magister officiorum*, des *praefectus praetorio*; schließlich wurde ihm der Rang des *patricius* und des *consul ordinarius* zugesprochen. Als Cassiodor nach Ausbruch des Krieges mit Byzanz erkennen mußte, daß seine Politik der Erhaltung des antiken Erbes und der Erneuerung Roms durch Integrierung der gotischen Kriegerkaste gescheitert war, zog er sich von der hohen Politik zurück.

Das Ausscheiden aus der leitenden staatlichen Funktion war auch bei ihm mit einer tiefgreifenden inneren conversio verbunden, die sich in seiner literarischen Tätigkeit und der Gründung der genannten Klöster auf seinen Besitzungen niederschlägt. Wie Severinus lebte auch Cassiodor in seinem Hauptkloster, ohne die Stellung eines Abtes zu beanspruchen. Er begnügte sich vielmehr mit der Aufgabe, der Lehrer und Erzieher seiner Mönche zu sein[266].

264 Carta Cornutiana, s. Liber Pontif. I, ed. L. Duchesne, S. CXLVI f.; vgl. dazu CASTRITIUS, Valila, S. 235. Gelasius I. pap. Ep. 17, a. 494/5, J.-K. 653: ... *duos servos ... insciente domina Placidia illustri femina ordinatos esse ... alterum ... presbyterum creatum, si in suam ecclesiam in hoc, in quo sit, honore desideret collocare domina, ... habeat ...*; V. S., c. 46: ... *illustris femina Barbaria ... cunctam congregationem ... invitavit ... (corpusculum sancti) in Castello Lucullano ... in mausoleo, quod predicta femina condidit, collocatum est ... monasterium ... eodem loco constructum ... hactenus perseverat ...*

265 Gregor I. pap. Ep. IX, 162, MG. Epp. II, S. 162; s. NAGL, Liberius, Sp. 98; VAN DE VYVER, Cassiodore, S. 260f.; SUNDWALL, Römer, S. 136.

266 Cassiodor widmet sein Hauptwerk, die Institutiones den beiden Äbten seiner Klöster, s. Inst. I, 32,1, S. 79,15ff.: ... *vos autem sanctissimos abbates Calchedonium et Gerontium deprecor ut sic cuncta disponatis, quatenus gregem vobis creditum praestante domino ad beatitudinis dona perducere debeatis* ... Zu conversio, Lehramt und Lebensstellung des Cassio-

Ähnliche Gründe wie die, welche Rufinus, Sulpicius Severus, Theodobius (Valila), Placidia, Barbaria, Liberius und Cassiodorus Senator bei ihren Stiftungen bewegten, mögen auch Severinus den Anstoß zur Errichtung von Klöstern in Ufernorikum gegeben haben. So ungewohnt auch der Gedanke klingen mag, es ist nicht auszuschließen, daß insbesondere dem Kloster in Favianis ursprünglich die Rolle eines Hausstifts zugedacht war. Wenn wir die Dinge so sehen, ließen sich die Sorgen des Severinus um das Fortbestehen der Mönchsgemeinde auch nach einer möglicherweise von ihm schon in Betracht gezogenen Räumung des Grenzlandes besser verstehen. Sofern wir die angebliche Bitte des Severinus, im Falle der Evakuierung seinen Leichnam an den neuen Standort der Mönchsgemeinschaft zu überführen, als glaubwürdige Überlieferung betrachten, kam den Insassen des von Severinus gestifteten Konvents die Pflicht zu, das Totengedächtnis des Gründers ewig zu feiern und die Seelenmesse an seinem Grabe zu zelebrieren.

Im übrigen können wir die Klostergründungen ebenso wie die asketischen Übungen und das bewußte Verschweigen seiner Vergangenheit als Versuche des Severinus deuten, die inneren Spannungen zu überwinden, denen er während der Endphase seines Wirkens in Norikum ausgesetzt war. Auch die Bevölkerung des Donauraums wird in Severinus zunächst weniger den Heiligen als vielmehr die hohe Persönlichkeit gesehen haben, deren verdienstvolle Taten in der Vergangenheit noch unvergessen waren und von deren Befähigung und Klugheit sie allein sich noch Hilfe und Besserung in einer fast aussichtslos gewordenen Situation erhoffte. Erst ganz allmählich und zumal in der Rückerinnerung der Mönchsgemeinde, die in Severinus ihren Stifter verehrte, dürfte das Bild des heiligen Fürsprechers und Nothelfers, des Propheten und Wundertäters aus den letzten Jahren das des hohen Würdenträgers überdeckt, wenn auch sicher nicht völlig ausgelöscht haben.

Wir aber werden uns den Blick nicht weiterhin dadurch trüben lassen, daß die jenseits gerichtete Weltsicht der dem Untergang des weströmischen Kaisertums folgenden Epoche die historische Leistung des Severinus vergaß und ihn ausschließlich als Heiligen verstehen und darstellen wollte. Unbewußt hat freilich gerade diese Anschauungsweise uns – wenn auch unter einer dicken Schicht hagiographischer Übermalung – wesentliche Züge des Charakterbildes und des Wirkens einer überaus bedeutenden Gestalt in der ausgehenden Antike bewahrt. Uns kommt es zu, nicht nur das – ebenfalls zum historischen Faktum gewordene – Bild des Heiligen in der Sicht des 6. Jh., sondern auch die geschichtliche Persönlichkeit in ihrer realen Bedeutung für die Entwicklung und das Geschehen in ihrer Epoche herauszuarbeiten und im Vergleich von Wirklichkeit und Vorstellung wesentliche Faktoren der Veränderung historischer Tatsachen in der Perspektive späterer Berichterstatter zu erfassen.

dor vgl. GÜNTER, S. 13ff.; 31ff.; 42ff.; VAN DE VYVER, Cassiodore, S. 263f.; DERS., Institutiones, S. 81ff.; 85ff. u. passim.

4.

SEVERINUS UND DIE SPÄTZEIT RÖMISCHER PRÄSENZ IM OSTALPEN-DONAU-GEBIET

Wenn unsere Deutung der Quellenzeugnisse über den Heiligen, den *vir illustris* und den Konsul Severinus nicht fehlgeht, ergibt sich aus den neuinterpretierten Aussagen der Vita Severini ein überraschendes und stark gewandeltes Persönlichkeitsbild. Aus der Nacht geschichtlichen Vergessens träte dann eine Gestalt heraus, in der sich noch einmal alle Hoffnungen und Möglichkeiten der spätantiken Welt verkörpern, die aber zugleich, gerade in der Form, in der sie bei der Nachwelt fortlebt, schon in das Mittelalter hineinragt und die Zeitenwende nicht nur in ihrem Schicksal, sondern auch im Wandel des Bewußtseins der Berichterstatter widerspiegelt.

Wenn wir heute die Bedeutung des historischen Severinus wieder verstehen wollen, werden wir uns in die Spätzeit des weströmischen Reiches zurückversetzen müssen, in der die Zentralgewalt zu schwach geworden war, um die allmähliche Auflösung des Imperiums noch verhindern zu können. Wie Stein festgestellt hat, war eine gewisse Föderalisierung des Reiches schon durch die Praefekturenverfassung eingeleitet worden[267]. Die gewaltsamen Absetzungen der Kaiser des Westreichs, die in immer geringer werdenden Abständen erfolgten, trugen dazu bei, Unsicherheit und Zweifel an der Legitimität der oft tumultuarisch erhobenen und von den germanischen Heermeistern gelenkten Schattenkaiser zu verbreiten, und verhinderten deren allgemeine Anerkennung in allen Teilgebieten des Reiches[268].

Wenn schon diese Umstände den Zerfall der westlichen Reichshälfte förderten, so begannen vollends nach dem Einbruch und der festen Niederlassung germanischer Stämme auf Reichsboden und mit deren zunehmender Lösung aus Abhängigkeitsverhältnissen einzelne Außenposten und Reichsteile, die vom Kern des Imperiums mehr oder weniger abgeschnitten waren oder sich im Stich gelassen fühlten, mit der Mobilisierung einheimischer Kräfte sich aus der Konkursmasse des Reiches herauszulösen und auf sich selbst gestellt dem Ansturm der Barbaren einen letzten verzweifelten Widerstand entgegenzusetzen[269]. Nicht selten stoßen wir dabei auch auf Versuche, von der Peripherie her den sich kaum noch behauptenden Kernländern zur Hilfe zu kommen und neue Kräfte zuzuführen.

Infolge der Ermordung des tüchtigen *patricius* Aetius sagte sich schon 454 dessen alter Kampfgefährte, der *comes Dalmatiae* Marcellinus vom westlichen Imperium los, um fortan zwischen Ost- und Westreich sozusagen ein autonomes Herrschaftsgebiet mit eigenem Heer, Flotte und Steuerrecht zu regieren, das unter seinem Nachfolger und Neffen Nepos sogar den Sturz des Romulus überdauerte[270]. Durch

267 STEIN, Verwaltungsgeschichte, S. 375ff.; 378; vgl. MAIER, S. 120; 132; MITTEIS, S. 16; VACCARI, S. 135ff.

268 DEMANDT, Sp. 690f.

269 BARKER, S. 425; auch DIETZE, S. 44f. für Rätien.

270 S. dazu STEIN, S. 518; DEMANDT, Sp. 683ff.

Gerechtigkeit, Tapferkeit, Bildung und politische Begabung schuf sich Marcellinus, der noch Heide war, einen solchen Namen, daß eine Partei des gallischen Adels ihn nach dem Sturz des Avitus offenbar zum Kaiser erheben wollte.

Der Führer dieser Fraktion, Paeonius, usurpierte um die Jahreswende 456/7 seinerseits aus eigener Machtvollkommenheit die gallische Praetorianerpräfektur, obwohl er der Rangstufe nach nur *spectabilis* war. Marcellinus unterstützte gleichwohl den Maiorianus beim Vandalenfeldzug und operierte mit seiner Flotte von Sizilien aus, ohne sich freilich – soweit wir unterrichtet sind – dem Westkaiser wieder direkt zu unterstellen. Da Marcellinus wegen seiner schwachen finanziellen Basis das vorwiegend aus Hunnen bestehende Söldnerheer nicht halten konnte, warb Ricimer dieses ab und zwang so den *comes*, Sizilien wieder zu räumen. Marcellinus lehnte sich nun an Byzanz an und führte 467, als Anthemius im Bündnis mit dem Ostreich den Krieg gegen die Vandalen wiederaufnahm, als *magister militum* und *patricius* wiederum von Sizilien aus die Flotten- und Heereseinheiten des Westens in den Kampf den er auch nach der ersten Niederlage nicht aufgeben wollte. Doch fiel er von der Hand eines Mörders, sicher mit Wissen Ricimers, der sich damit endlich des gefährlichen Nebenbuhlers entledigte[271].

Dennoch hielt sich die unabhängige Herrschaft in Dalmatien, die nun an den Neffen des Marcellinus, an Julius Nepos, überging. Dieser wurde sogar von Byzanz zum Kaiser des Westens eingesetzt, als nach dem Sturz des Anthemius und dem Tode Ricimers der Burgunder Gundobad den *comes domesticorum* Glycerius widerrechtlich mit dem Purpur bekleidet hatte. Nachdem Nepos den Glycerius gestürzt und durch den Abschluß neuer Verträge Gallien den Westgoten und Burgundern praktisch preisgegeben hatte, wurde er seinerseits von dem neuernannten *magister militum*, dem Pannonier Orestes abgesetzt und zog sich wieder in sein dalmatinisches Herrschaftsgebiet zurück, das er bis zu seiner Ermordung im Jahre 480 behauptete[272].

Ähnlichen Tendenzen, sich nach dem gewaltsamen Sturz eines Kaisers von dessen Nachfolger loszusagen und in Gebieten, die von der Zentralgewalt nicht mehr überwacht werden konnten, eine autonome Herrschaft aufzurichten, begegnen wir im gallisch-spanischen Bereich. Die Ermordung des fähigen Kaisers Maiorianus führte zu scharfen Reaktionen seitens seiner Befehlshaber, denen Ricimer nur durch ein Bündnis mit den Westgoten begegnen konnte. So wurde der *comes* und *magister militum* Nepotianus, vermutlich der Vater des Julius Nepos und Bruder des Marcellinus, der in Spanien den Aufmarsch der Truppen zum Vandalenfeldzug vorbereitet und die Sueben geschlagen hatte, nach der Ermordung des Maiorianus im Auftrag Ricimers von Theoderich II. seines Amtes gewaltsam enthoben[273]. Stärker

271 ENSSLIN, Marcellinus, Sp. 1446ff.; STEIN I, S. 518f.; 552; 561; 564; 572ff.; BURY I, S. 333ff.; s. auch Suidas, s.v. Markellinos, Sp. 701f.: Μαρκελλῖνος ἐδυνάστευε μὲν Δαλματείας . . . ὅς ἐλευθέραν ἐκέκτητο τὴν ἀρχὴν, οὔτε Ῥωμαίων βασιλείᾳ δουλεύων, οὔτε ἄλλῳ δυναστεύοντι τῶν ἐθνῶν οὐδενί, ἀλλ' ἦν αὐτόνομος . . . vgl. SEECK, Untergang VI, 481,23.

272 ENSSLIN, Nepos, Sp. 2505; STEIN I, 535; 584f.; 589; BURY, 404f.; 407f.; 410.

273 ENSSLIN, Nepotianus, Sp. 2513; STEIN I, 559ff.; 561; 564.

war die Stellung des *comes et magister militum Galliarum* Aegidius, Enkel des Konsuls von 381 Syagrius und Glied einer der führenden Senatorenfamilien, der sich 462 anschickte, ein starkes Heer gegen Ricimer nach Italien zu führen. Diesem gelang es jedoch, durch neuerliche Preisgabe Lyons und der *provincia Viennensis* an die Burgunder und der *Narbonensis I* an die Westgoten, Aegidius von den Alpenpässen und dem Meer abzuschneiden und ihn schließlich über die Loire zurückzudrängen. Hier konnte Aegidius durch ein Bündnis mit den salischen Franken seine Stellung wieder festigen und nach einem Sieg bei Orléans die Westgoten zurückschlagen. Er starb 464, vielleicht an Gift, doch auch sein Herrschaftsgebiet hatte noch zweiundzwanzig Jahre Bestand[274].

Als sein Nachfolger trat zunächst ein *comes* Paulus auf, der den ihm überkommenen Machtbereich im Bündnis mit Bretonen und Franken gegen die Sachsen an der Küste und die Westgoten südlich der Loire behauptete[275]. Als er 470 im Kampf gegen die Sachsen fiel, folgte ihm als Befehlshaber Syagrius, der Sohn des Aegidius, ein Umstand, der hier wie in Dalmatien schon das Aufkommen dynastischer Tendenzen bezeugt. Gregor von Tours nennt denn auch Syagrius folgerichtig einen »König der Römer«. Noch ein Jahrzehnt über den Untergang des weströmischen Kaisertums hinaus hielt sich Syagrius ohne jede Unterstützung von außerhalb, bis die Franken ihrerseits das Bündnis aufkündigten und dem römischen Reststaat im Norden Galliens ein Ende bereiteten[276].

Nicht weniger dramatisch verlief der Endkampf des freien Römertums in Mittelgallien, im Arvernerland. Während in der Narbonensis und in Aquitanien hohe römische Beamte wie der Präfekt Arvandus mit den Westgoten kollaborierten und die römische Sache verrieten[277], wurde in der Auvergne aus eigenen Kräften der Widerstand organisiert, dem die Reichsregierung unter dem Kaiser Anthemius wenig mehr als moralische Unterstützung zukommen ließ. Nachdem der westgotische König Eurich das Zentralmassiv von Süden umfaßt und ein letztes aus Italien heranrückendes Entsatzheer unter dem Kaisersohn Anthemiolus 471 vernichtet hatte, setzte er zum Angriff auf die letzte Bastion der Römer an, die Hauptstadt der Arverner, das heutige Clermont-Ferrand. Ecdicius, der Sohn des Kaisers Avitus, der aus eigenen Mitteln eine Miliztruppe aufgestellt hatte, leitete die Verteidigung, unterstützt von seinem Onkel, dem Stadtbischof Sidonius Apollinaris, der uns als Dichter gut bekannt ist.

Die Heldentaten des Ecdicius erregten allgemein Begeisterung. Wie Gregor von Tours noch zu berichten weiß, organisierte der Befehlshaber aus eigener Initiative in beispielloser Weise auch die Versorgung der notleidenden Bevölkerung. Als infolge der Verwüstungen durch die Goten eine Hungersnot ausbrach, ließ er 4000 hilfsbedürftige Menschen in die Stadt aufnehmen und verpflegte sie dort. Anthemius

274 SEECK, Aegidius, Sp. 476; DERS., Untergang VI, S. 348f.; 351; STEIN I, S. 559f.; 564f.; BURY I, S. 331ff.; STROHEKER, Adel, S. 141.

275 STEIN I, 565; 576; 579; BURY, I, S. 342; 346.

276 SEECK, Syagrius, Sp. 998; STROHEKER, Adel, S. 221; BURY I, S. 346.

277 STEIN I, S. 276; 279; BURY I, S. 338.

rief Ecdicius schließlich nach Rom, wo ihn Nepos zum ersten *magister militum* und *patricius* ernannte, um freilich bald – zur Empörung der Arverner – mit den Westgoten Frieden zu schließen[278].

Dieser summarische Abriß der aus den Quellen jener Epoche zu erschließenden Tatbestände ermöglicht es uns, auch die Gestalt des Severinus in ihrer realen Bedeutung klarer zu erfassen. Wir werden demzufolge Severinus nicht mehr in erster Linie neben politisierende Kirchenführer wie Ambrosius von Mailand, Leo den Großen oder Germanus von Auxerre stellen, sondern neben die Statthalter und Heermeister, die politischen Hauptakteure selbst, die in den letzten Jahrzehnten des weströmischen Reiches in Teilgebieten die Macht übernahmen, um bei dem Versagen der Zentralgewalt aus eigenen Kräften den Schutz der ihnen anvertrauten Bevölkerung zu organisieren und nach Möglichkeit von der Peripherie her die Reichsgewalt wieder zu konsolidieren, Persönlichkeiten wie Marcellinus und Nepos, Ecdicius und Paulus, Aegidius und Syagrius[279].

Im Lichte der oben skizzierten Entwicklung treten die näheren Umstände des Endes einer bedeutenden geschichtlichen Epoche in einem räumlich eng begrenzten Teil des Reiches noch deutlicher zutage. In der Tat bieten die literarischen Quellen nirgends auch nur annähernd so günstige Voraussetzungen, die Vorgänge während der letzten Phase der Auflösung des weströmischen Reiches durch Aussagen zeitgenössischer Zeugen aufzuhellen, wie dies in den rätisch-norischen Grenzprovinzen der Fall ist. Hier hebt sich der Vorhang von der grausig-grandiosen Szenerie des Sterbens eines hochentwickelten Staatsorganismus, hier wie sonst nirgends erfaßt der Blick durch die Oberfläche reiner Machtverschiebungen hindurch den gesellschaftlichen Strukturwandel einer Umbruchsepoche, hier werden die Voraussetzungen des Niedergangs und die Möglichkeiten eines Neubeginns, gläubige Hoffnung und bittere Verzweiflung, tatkräftiges Meistern der Schwierigkeiten und resignierendes Erliegen vor den unüberwindbaren Kräften der neuen Zeit im Schicksal des Severinus und der von ihm betreuten Bevölkerung sichtbar. Es wird sich empfehlen, auch hier noch einmal etwas weiter auszuholen und zunächst in großen Zügen den Ablauf der Ereignisse im Ostalpen-Donau-Raum seit der Jahrhundertwende nachzuzeichnen.

Nachdem Valentinian I. wie am Rhein so auch an der Donau die Verteidigungslinien des Reiches bis zum Jahre 375 noch einmal wiederhergestellt und durch Errichtung neuer Befestigungen verstärkt hatte, war der pannonische Limes unter dem verheerenden Ansturm der Vandalen, Quaden und Alanen kurz nach der Jahrhundertwende endgültig zerbrochen. Bis auf geringe Reste wurde die Provinzbevölkerung in den pannonischen Kerngebieten nördlich der Save vernichtet oder vertrieben[280]. Auch Norikum, insbesondere Ufernorikum muß damals unter dem

278 Gregor. ep. Tur., Hist. II, 24, S. 69f.; vgl. SEECK, Ecdicius, Sp. 2159f.; STROHEKER, Adel, S. 60; 81ff.; 165; STEIN I, S. 576; 580f.; BURY I, S. 343; SEECK, Untergang VI, S. 354; 376f.

279 So schon BARKER, S. 425.

280 MÓCSY, Sp. 578ff.; A. ALFÖLDI II, S. 66ff.; s. auch oben S. 228f; anders VÁRADY, S. 139ff. u. passim, dazu oben Anm. IV, 184.

Durchzug dieser Völker schwer gelitten haben[281]. Bald darauf setzten sich die Westgoten Alarichs und Athaulfs, die von Stilicho als Bundesgenossen des Westreichs gewonnen worden waren, in Pannonien und Norikum fest.

Die antigermanische Reaktion am Kaiserhof und die Ermordung des Stilicho führten schließlich zum Bruch zwischen der weströmischen Regierung und Alarich, wobei sich diesem die germanischen Soldtruppen des Honorius anschlossen. Der Gotenkönig, dem kurz zuvor noch der Titel eines *magister utriusque militiae* verliehen worden war, zog gegen Rom und forderte in Verhandlungen zunächst, ihm Dalmatien, Norikum und Venetien zur Ansiedlung seiner Scharen zu überlassen. Später war er bereit, sich mit den beiden Norikum zu begnügen, die, wie er sagte, ohnehin beständig unter Einfällen zu leiden hätten und der Staatskasse kaum noch etwas einbrächten[282]. Die Unnachgiebigkeit des ravennatischen Hofes führte dann zwar dazu, daß im Jahre 410 Rom in die Hand Alarichs fiel, ermöglichte aber dem Westreich, durch den tüchtigen Heermeister Generidus die Reorganisation der von den Westgoten geräumten westillyrischen (pannonischen) Diözese in die Wege zu leiten. Damals wurde freilich die Valeria nicht mehr in den Reichsverband einbezogen[283].

Zu einer neuen Krise im Ostalpenbereich kam es um 430, als die Juthungen von Norden her in Rätien einbrachen und wenig später den Hunnen auch Oberpannonien preisgegeben werden mußte. Im Zusammenhang mit dem Juthungeneinfall in Rätien muß es an der oberen Donau, in Ufernorikum, zu einem Aufstand der Provinzialen gekommen sein, den der Heermeister Aetius erst im kommenden Jahr endgültig niederwerfen konnte[284].

Wenig später erscheinen die Rugier als neues Element auf der Bühne des Geschehens. Wenn wir eine nur fragmentarisch erhaltene Nachricht des Priscus richtig deuten, stießen sie im Bündnis mit Hunnen vor der Jahrhundertmitte tief nach Pannonien vor und besetzten die Stadt Neviodunum an der oberen Save[285]. Den-

281 Vgl. Claudian, De bello Gothico, 363ff., hierzu und zum folgenden REINDEL, Staat, S. 24ff.; POLASCHEK, Sp. 1012ff.; STEIN I, S. 378; 381; L. SCHMIDT, Ostgermanen, S. 108.

282 S. vor allem Zosimos V, 29,4f.; 36,1; 37,1; 35,5f.; 48,3f.: ... ἀπήτει δὲ Ἀλλάριχος ... οἰκεῖν δὲ αὐτὸν ἅμα τοῖς σὺν αὐτῶ πᾶσι Βενετίας ἄμφω καὶ Νωρικοὺς καὶ Δελματίαν ... 50,3: ... δεῖσθαι τὸν βάρβαρον ... μόνους ἄμφω Νωρικούς, ἐν ταῖς ἐσχατιαῖς που τοῦ Ἴστρου κειμένους, συνεχεῖς τε ὑφισταμένους ἐφόδους καὶ εὐτελῆ φόρον τῷ δημοσίῳ ἐσφέροντας ... vgl. REINDEL, Staat, S. 29; L. SCHMIDT, Ostgermanen, S. 440ff.; STEIN I, 385ff.

283 Zosimos V, 46,2; s. auch REINDEL, Staat, S. 27; VÁRADY, S. 250ff., der hier freilich das Fehlen der Valeria unter den Generidus zugewiesenen Provinzen verschweigt, vgl. auch oben S. 229.

284 Hydatii Cont. 93 (a. 430) S. 22: *Juthungi ... debellantur et Nori;* 95 (a. 431): *Aetius ... Noros edomat rebellantes;* Sidon. Apoll. Carm. VII, 233: ... *post Juthungos et Norica bella subacto victor Vindelico ...*; s. REINDEL, Staat, S. 27f.; STEIN I, S. 477ff. Zu Revolten der Landbevölkerung in der Spätantike s. JONES I, S. 811ff.; THOMPSON, S. 16ff.; J. VOGT, S. 389; ARNHEIM, S. 150ff.; SCHROT, S. 126; zum Steuerdruck in Pannonien SVOBODA, S. 123ff.

285 Priscus, Hist. fragm., FHG V, S. 24; STEFAN, S. 51.

noch muß es im Rahmen der Verständigung zwischen Westrom und Hunnen bald zu einer gewissen Stabilisierung der Verhältnisse im Ostalpen-Donau-Raum gekommen sein. Bei ebendemselben byzantinischen Geschichtsschreiber Priscus begegnen wir nämlich im Jahre 448 einer Gesandtschaft, die im Auftrage des Aetius von Italien aus zum Hofe Attilas reiste. Dieser Gesandtschaft gehörten ein *praeses Norici* Primutus oder Promotus (τῆς Νωρίκων ἄρχων χώρας) an, ferner ein *dux* Romanus (στρατιωτικοῦ τάγματος ἡγεμών) sowie ein *comes* Romulus, der schon oft wichtige und hochgeehrte Gesandtschaften erfolgreich geleitet hatte. Dieser *comes* Romulus stammte, wie wir gleichzeitig erfahren, aus der norischen Stadt Poetovio und war der Schwiegervater des Orestes, dessen Vater Tatulus sich aus persönlichen Gründen ebenfalls der Gesandtschaft angeschlossen hatte[286]. Bei Orestes, dessen Verbindung mit dem Skiren Edeko, dem Vater des Odoaker, Priscus ebenfalls bezeugt, handelt es sich um den später von ebendemselben Odoaker gestürzten *patricius*, den Vater des letzten weströmischen Kaisers Romulus Augustus. So kündigt sich schon hier die führende Stellung der Familie des Orestes an, die ebenfalls aus Pannonien stammte. Die Verbindung zwischen Orestes und Severinus, welche sich aus der Vita Severini erschließen läßt, könnte demnach schon auf die Zeit nach der Jahrhundertmitte zurückgehen, wenn wir voraussetzen, daß Severinus nach 454 die Reorganisation des Westteils der pannonischen Diözese – möglicherweise als Nachfolger des *comes* Romulus – übernommen hat.

Wie wir oben wahrscheinlich zu machen versuchten, hätte Severinus diesen Auftrag noch von Valentinian III. oder gar Aetius erhalten[287]. Demnach wäre er es gewesen, dem es gelang, die Verteidigungsstellung am norischen Donaulimes, die sicher unter dem Hunnensturm zusammengebrochen war, von Quintanis-Künzing in der Raetia II bis Comagenis-Tulln an der Grenze nach Oberpannonien hin neu aufzubauen und auch das Binnenland wieder dem Verwaltungsapparat des Reiches anzuschließen. Die Sicherheit des römischen Gebietes garantierte ein Bündnissystem mit den von der Hunnenherrschaft freigewordenen Donaugermanen, vor allem den Rugiern, welche Ufernorikum nach Norden abschirmten, sowie vermutlich den in Oberpannonien ansässigen Markomannen-Sueben. Da in den Städten nahe der norisch-pannonischen Grenze, in Comagenis, Asturis, Sabaria neben den dort angesetzten Germanen wahrscheinlich noch römische Bevölkerung saß, kam es später zu Mißhelligkeiten, die dazu geführt haben könnten, daß Severinus die Sueben mit Hilfe der Ostgoten ausschaltete. Vielleicht ermutigte Severinus die Ostgoten auch zu ihrem Feldzug gegen die Alemannen im nördlichen Alpenvorland, um die Westgrenze seines Gebietes vom Druck dieses Stammes zu entlasten. Später versuchte er, durch Abmachungen mit dem Alemannenkönig Gibuldus größere Sicherheit zu erreichen.

Dieses System funktionierte freilich nur solange, wie Rom selbst imstande war, eigene Kräfte in die Waagschale zu werfen, um die Limesverteidigung zu unter-

286 Priscus, Exc. leg., S. 132,27 (de Boor), FHG IV. S. 84; vgl. VÁRADY, S. 318ff.; A. ALFÖLDI II, S. 89; STEFAN, S. 51.

287 S. oben S. 219ff.

halten. Der Wiederaufbau eines wirksamen Grenzschutzes, der bis zur Usurpation Odoakers intakt blieb, dürfte eine entscheidende Voraussetzung für die erstaunliche Stabilität der römischen Ordnung in diesem Gebiet während der Spätphase des allmählich zerfallenden Westreiches gewesen sein.

Wir wissen freilich so gut wie nichts über die Beschaffenheit und Zusammensetzung der Truppeneinheiten (*numeri*), die bis 476 noch am rätisch-norischen Donaulimes standen und, wie weit etwa diese Ordnung noch den in der *Notitia dignitatum* für das erste Viertel des 5. Jh. angegebenen Verhältnissen entsprochen hat. Vor der Mitte des Jh. versiegen auch die letzten vorher schon spärlich fließenden Quellen über Struktur und Organisation der weströmischen Armee[288]. Demnach sind wir hier im wesentlichen auf Eugippius selbst angewiesen, der freilich deutlich differenzierende Angaben macht. Es geht daher nicht an, die in Ufernorikum bis 476 stationierten Truppeneinheiten einfach mit den plündernden und marodierenden Barbarenhaufen gleichzusetzen, denn diese können wir aufgrund der Angaben des Eugippius in der Regel ganz bestimmten germanischen Stämmen zuweisen. In anderen Fällen läßt sich eine Identifizierung mit solchen zumindest wahrscheinlich machen[289].

Die konkreten Auskünfte des Eugippius über die Stammeszugehörigkeit der wiederholt in Ufernorikum einbrechenden germanischen Scharen lassen sich keineswegs als willkürliche Erfindung abtun. Die Haltung derjenigen Stämme, die in einem mehr oder weniger losen Bundesverhältnis zu den Römern standen wie Rugier, Ostgoten und die wohl suebischen Foederaten an der pannonischen Grenze[290], unterscheidet sich deutlich von der jener Heerhaufen, die ohne jede Bindung an die römischen Instanzen in den Provinzialen vornehmlich Objekte ihrer Beutegier sahen. Letzteres trifft zu für die ausschließlich im Westen der Restprovinzen auftretenden Thüringer, Heruler, die Gefolgschaft des Suebenfürsten Hunimund und die Alemannen – wenigstens soweit diese nicht der Befehlsgewalt des zeitweise durch Vertrag mit Severinus gebundenen Königs Gibuld unterstanden.

Wenn schon die erstgenannten halbintegrierten Stämme sich nur ausnahmsweise zu Übergriffen gegen die Zivilbevölkerung hinreißen ließen, deren Folgen vielfach durch Verhandlungen gemildert werden konnten, darf wohl verneint werden, daß die regulären Truppenkörper, die in die römische Heeresorganisation einbezogen waren, bei Ausbleiben von Löhnung und Verpflegung sich an der wehrlosen Zivilbevölkerung schadlos gehalten hätten. Nicht auszuschließen ist freilich, daß desertierte Soldaten, zumal nach dem Zusammenbruch der Heeresorganisation sich Räuberbanden oder den sogenannten Skamarern angeschlossen haben, die dem

288 Zum römischen Heerwesen im 5. Jh. vgl. vor allem Jones, S. 607ff.; MAC MULLEN, passim; VAN BERCHEM, L'armé, passim; HOFFMANN, passim; GROSSE, S. 259ff.; MOMMSEN, Heerwesen, S. 195ff. (= 206ff.). Für Ufernorikum vgl. WINKLER, Legio II, S. 1221.

289 Vgl. KOLLER, Donauraum, S. 17.

290 Vgl. NESSELHAUF, S. 35f.

Anschein nach zumindest zum Teil aus romanisierten und depossedierten Reichsbewohnern bestanden[291].

Bis zuletzt hat aber nun wie im Osten so auch im Westreich die Aushebung zumal unter der Landbevölkerung vor allem der Grenzbezirke noch eine wichtige Rolle gespielt. Tatsächlich haben in der römischen Armee Barbaren die Reichsbürger nie völlig verdrängen können[292]. Obwohl bei den Garden *(palatini)* und im Feldheer *(comitatenses)* Germanen, Hunnen und Alanen wegen ihrer besseren militärischen Qualität bevorzugt wurden, darf doch selbst hier der Anteil der Bürgertruppen nicht unterschätzt werden, konnte sich doch die antigermanische Hofpartei unter Honorius auf sie stützen, als sie Stilicho stürzte[293]. Erst recht aber rekrutierten sich die Einheiten der *limitanei*, der Grenztruppen aus der Reichsbevölkerung, zumal hier auch die traditionellen Truppenkörper der Legionen noch fortbestanden[294]. Seit dem dritten Jahrhundert besaßen diese Soldaten die Erlaubnis, zu heiraten und ihre Familie am Truppenstandort zu unterhalten[295]. Diese Verbände wurden im wesentlichen im Grenzgebiet selbst ausgehoben, wo die mit angesiedelten Veteranen durchsetzte Bevölkerung einen stärkeren Wehrwillen bewahrt hatte.

Von einer barbarischen Foederatentruppe, die unter römischem Kommando in der Grenzsicherung eingesetzt war, hören wir in der Vita Severini nur einmal. Es handelt sich dabei um die uns bekannte Einheit in Comagenis, die hier einen Grenzposten stellte und durchaus noch mit dem markomannischen Gentilverband identisch sein mag, den die Notitia dignitatum für diesen Raum bezeugt und einem römischen Tribun unterstellt[296]. Von dieser Truppe heben sich nun die *militares turmae*, die *multorum milites oppidorum* ab, unter denen der *numerus Batavinus* und die *milites* in Favianis deutlicher greifbar sind. Letztere befehligt ein Tribun, der ebenfalls

291 Zu den Skamarern s. KOLLAUTZ, S. 241f. und Anm. 30. Die Skamarer sind im 5.–8. Jh. vorwiegend im Donauraum in der Pufferzone zwischen dem noch von römischen bzw. byzantinischen Truppen gehaltenen und dem bereits von Barbaren besetzten Gebiet nachzuweisen. Sie werden fast immer in einem Atemzug mit Räubern genannt. Zum Jahre 764 erwähnt Theophanes einen Skamarerhäuptling Christinos, bei dem es sich um einen Apostaten handelt. Dieser zumindest dürfte demnach von romanisierten Reichsangehörigen abstammen.

292 JONES, S. 614ff.; GROSSE, S. 204ff.; MOMMSEN, S. 248ff. (= S. 240ff.)

293 DANNENBAUER, S. 200f.; STEIN I, S. 386; GROSSE, S. 265.

294 MOMMSEN, Militärwesen, S. 241f. (= 249f.); LOT, Fin, S. 103.

295 JONES, S. 630f.; 650f.; NESSELHAUF, S. 7f.; MACMULLEN, S. 152f.

296 V. S., c. 1,4: . . . *Comagenis . . . oppidum . . . barbarorum intrinsecus consistentium, qui cum Romanis foedus inierant, custodia servabatur* . . . In der *Notitia dignitatum*, Occ. XXXIV, 24 wird zwischen Quadrato und Vindomarae-Wien, – wobei allerdings die Namenfolge zwingende Schlüsse auf die Örtlichkeit nicht zuläßt – ein *tribunus gentis Marcomannorum* genannt. Zu den Gentilformationen des spätrömischen Grenzheeres vgl. JONES, S. 658f.; MACMULLEN, S. 17f.; MOMMSEN, Militärwesen, S. 253f. (= S. 259f.); zu den *Marcomanni* der *Notitia dignitatum* s. auch LOTTER, Donausueben, S. 281 und 297; auch oben S. 214ff. BAUDRILLART, S. 37 vermutet bereits mit gutem Grund, daß die barbarischen Foederaten in Comagenis unter römischem Oberbefehl standen. Das würde sie deutlich von dem Status der rugischen Foederaten, die von ihrem eigenen König befehligt wurden, unterscheiden.

noch als Kommandeur einer Abteilung der *legio I Noricorum*, wie sie die *Notitia* für Favianis belegt, aufgefaßt werden könnte[297]. Die Begriffe *numerus* und *milites* sprechen freilich eher für Einheiten unbestimmten Charakters, wie sie in der Spätzeit immer wieder auftreten[298]. Immerhin wird die Kampfkraft der Truppen von Favianis und Batavis zu dieser Zeit noch durch Siege über germanische Angreifer bezeugt[299]. Da die Garnison von Batavis sich auch nach der Einstellung der Soldzahlungen nicht auflöste, sondern ihre Schutzfunktion weiterhin wirksam ausübte, muß sie innerhalb der Bevölkerung verwurzelt gewesen sein. Auch die auffällige Anteilnahme des Severinus am Tode der beiden Soldaten, die nach Italien gegangen waren, um den rückständigen Sold zu holen, spricht dagegen, daß es sich hier um landfremde Barbaren gehandelt hat[300].

Andererseits hatten die hier erwähnten Soldaten der regulären Grenzschutzabteilungen kaum den Status von Wehrbauern, betont doch Eugippius, sie seien mit staatlichen Mitteln – *publicis stipendiis* – unterhalten worden. Tatsächlich sieht auch Jones – entgegen der landläufigen Meinung – in den *limitanei* der Spätzeit des westlichen Imperiums keine Bauernmilizen[301].

Immerhin dürften in den Grenztruppen vorwiegend die Nachkommen von Veteranen gedient haben. Diese waren vom Staat mit Ackerland versorgt worden, doch unterlagen dafür ihre Söhne der Verpflichtung, in das Heer einzutreten. Da das Veteranenland mit der erblichen Dienstpflicht später an die Nachfahren überging, wiesen die in den Grenzkastellen liegenden Truppen in der Praxis tatsächlich nahezu alle Merkmale einer Landmiliz von Wehrbauern auf[302].

Wir sind daher keineswegs überrascht, wenn wir vor allem im Westen Ufernorikums nach der Auflösung der regulären Grenzschutzeinheiten auf echte Miliztruppen stoßen, wie sie auch im Gebiet von Arverni-Clermont beim Abwehrkampf gegen die Westgoten auftreten[303]. Die Bürger, die in den norischen Milizabteilun-

297 So auch AIGN II, S. 12, der aber nur mit Resten der alten Limesverbände rechnet. Zu Tribunen als Kommandeuren von Legionsdetachements s. MOMMSEN, Militärwesen, S. 214f. (= S. 224f.).

298 Vgl. JONES, S. 610; MOMMSEN, Militärwesen, S. 196ff. (= 207ff.).

299 V. S., c. 4,1f.; 4; 27,2; s. dazu oben S. 121ff.; 192ff.

300 V. S., c. 20,2.

301 V. S., c. 20,1; JONES, S. 650. Andern MACMULLEN, S. 12f. u. passim; A. ALFÖLDI, Untergang I, S. 2; vgl. II, S. 62; auch MOMMSEN, Militärwesen, S. 200 (= S. 210f.); SZILÁGYI, S. 19; EGGER, Wehrbauern, S. 1f. und passim.

302 JONES, S. 149; 653f.; MOMMSEN, Militärwesen, S. 248 (= S. 255).

303 V. S., c. 27,2. Bei den hier genannten *Romani* handelt es sich zweifellos um eine Milizeinheit, deren Kern der alte batavinische *numerus* darstellt, vgl. c. 20,1. 40 Mann dieser Truppe, *qui ad custodiam remanserant*, wurden beim Überfall des Hunimund c. 22,4 von den Angreifern niedergemacht. c. 30 hören wir von einer aus Einwohnern und Flüchtlingen aufgestellten Bürgertruppe, welche die Stadt Lauriacum vor Überfällen schützt. Vgl. dazu die Umstände der Verteidigung von Clermont durch Ecdicius und Apollinaris Sidonius, vgl. STEIN I, S. 580, BURY I, S. 342f. Zu spätantiken Bürgermilizen s. auch MOCHI ONORY II, S. 263; 269f.; GEROV, S. 285ff. und oben Anm. 83.

gen Dienst taten und deren kriegerische Tüchtigkeit durch die erfolgreiche Verteidigung von Batavis und Lauriacum bezeugt wird, haben sich gewiß auch zuvor nicht auf den Schutz durch fremdstämmige Barbaren verlassen. Den kriegerischen Geist der Grenzbevölkerung macht auch die Erwähnung eines römischen Soldaten katholischen Glaubens wahrscheinlich, der lange nach der Aufhebung des Grenzschutzsystems um 482 zum Gefolge des Rugierfürsten Ferderuch gehört[304]. Alles dies spricht dafür, daß die Limesorganisation an der oberen Donau sich auch nach ihrer Wiederherstellung um 454 vorwiegend auf einheimische Rekrutierung gestützt hat, worin vermutlich auch das Geheimnis ihrer Stabilität zu suchen ist.

Diese setzt freilich auch eine gesunde Sozialstruktur voraus. Wir werden nicht ohne weiteres die Verhältnisse, die im allgemeinen für die ausgehende Antike als symptomatisch gelten, auch auf Ufernorikum übertragen können. Gewiß waren hier unter dem Gesetz der Militärgrenze ganz andere Faktoren wirksam als im Inneren des Imperiums. Dennoch werden wir auch hier von allgemein zu beobachtenden Erscheinungen des Verfalls der Stadtkultur, der Auflösung des Kurialenstandes, des Rückgangs der Sklavenarbeit, des Vordringens von Agrar- und Naturalwirtschaft und der zunehmenden Bedeutung der kirchlichen Organisation für die innere Verwaltung ausgehen dürfen[305].

Wie wir bereits sahen, wissen weder Ennodius noch Eugippius etwas von einer noch funktionierenden Zivilverwaltung oder der Existenz städtischer Magistrate zu berichten. Deren Aufgaben werden bei ihnen vielmehr von der kirchlichen Hierarchie mit ihrer überall gegenwärtigen Organisation wahrgenommen[306].

Das Vorhandensein eines landbesitzenden Adels, der einen Teil des Ertrages in Magazinen hortete, belegt die Erzählung des Eugippius vom Kornwucher der »von vornehmen Ahnen abstammenden« Witwe Procula in Favianis[307]. Derselbe Autor kennt außer den *nobiles*, die aus fernen Ländern zu Severinus kamen, auch einheimische, und von Ennodius erfahren wir, daß Antonius wie auch sein Oheim, der Bischof Constantius von Lauriacum, dieser römischen Oberschicht angehörten.

304 V. S., c. 44,1 f.: *Ferderuchus . . . calicem argenteum ceteraque altaris ministeria praecepit auferri . . . vilicus . . . ad tale facinus . . . quendam militem, Avitianum nomine, compulit diripere memorata. qui quamvis invitus praecepta perficiens . . . velociter . . . correxit errata, suscepto namque professionis sanctae proposito in insulae solitudine armis caelestibus mancipatus militiae commutavit officium.*

305 JONES I, S. 757 ff.; 808 ff.; 933 ff. u. passim; GAGÉ, S. 367 ff.; 376 ff. u. passim; LOT, Fin, S. 138 ff.; J. VOGT, S. 385; ARNHEIM, S. 150 ff.; 160 ff. u. passim; WIEACKER, S. 21 ff.; SCHROT, S. 125 ff.; vgl. zu letzterem jedoch VITTINGHOFF, Sklaven, S. 360 ff.

306 Vgl. oben Anm. 190.

307 V. S., c. 4,2: *Severinus . . . cognovit quandam viduam nomine Proculam fruges plurimas occultasse . . . ›Cur‹ inquit, ›nobilissimis orta natalibus . . . extas avaritiae mancipium?‹* Zum Getreidewucher spätantiker Grundbesitzer s. auch JONES III, S. 261, Anm. 82; vgl. RUGGINI, S. 269; MOCHI ONORY II, S. 288; zur Haltung der *potentes* auch ARNHEIM, S. 150 ff.; 160 ff.; zum Großgrundbesitz in Norikum auch ROSTOVTZEFF, ²1957, I, S. 233; 247; II, S. 610 f., Anm. 26 (= Gesellschaft, S. 189 f.; 199; 307; 332 f.).

Allein Ennodius erwähnt noch Sklaven, denn *famuli* waren es, die ihren jungen Herrn Antonius nach Italien begleiteten[308].

Die Flucht des jungen, offenbar aus der Schicht der Landeigentümer stammenden Antonius verrät ebenso wie der Prozeß gegen die vornehme Dame Procula, wie unhaltbar die Situation in den Grenzlanden für den grundbesitzenden Provinzadel geworden war. Ennodius weist auch direkt darauf hin, wie sehr gerade die *nobilitas* durch die Invasionen in Mitleidenschaft gezogen wurde. Wenn für ihn aber mit der Ausrottung oder Vertreibung der Oberschicht die Wurzeln der Existenz des einst so blühenden Grenzlandes zerstört wurden, identifiziert er faktisch die Lebensmöglichkeiten der führenden Kreise mit dem gesicherten Bestehen der Provinz[309]. Da er so nachdrücklich betont, die Barbaren hätten es besonders auf die Angehörigen der *nobilitas* und die Spitzen der geistlichen Hierarchie abgesehen, gibt er indirekt zu, daß die Masse der unteren Bevölkerungsschichten keineswegs so stark unter den Barbareneinfällen zu leiden hatte[310]. Seine Darstellung läßt im übrigen erkennen, daß er selbst als typischer Vertreter der führenden Schicht an den Umständen, unter denen eine heruntergekommene Landbevölkerung dahinvegetierte, uninteressiert war. Über diese erfahren wir mehr bei Eugippius.

Wir werden kaum fehl gehen, wenn wir im Gefolge der unaufhörlichen Durchzüge und häufigen Einfälle plündernder Barbaren auch in der norisch-rätischen Grenzprovinz erhebliche soziale Umwälzungen sich vollziehen sehen. Zweifellos verarmte die Landbevölkerung, veränderte sich der Charakter der Stadtsiedlungen, lösten sich bis dahin noch bestehende Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse. Soweit es noch Arbeitssklaven auf größeren Gütern oder abhängige Kolonen gab, werden sie sich ihren Verpflichtungen früher oder später entzogen haben, indem sie sich entweder wie anderswo durchziehenden Barbarenhaufen oder Räuberbanden anschlossen oder sich bei zunehmender Unsicherheit der Landbesitzer den Boden, den sie bearbeiteten, selbst aneigneten[311]. Da das Land unter den obwaltenden Verhältnissen für die Grundbesitzer keinen Ertrag mehr abwarf und auch gehortete Erträge, wie die Vita Severini zeigt, entschädigungslos konfisziert wurden,

308 Eug. Ep. 8: . . . *laici nobiles . . . vel indigenae vel de longinquis ad eum regionibus confluentes . . .*; V. S., c. 32,2: . . . *multi nobiles coram sancto viro . . .*; Ennod, V. Anton. c. 6f.: . . . *splendore natalium . . . fulgorem stirpis . . . decorem sanguinis . . . transcendit* . . . 15 . . . *Antonium nostrum famuli ad Italiae partes . . . perducunt* . . . Wie Schtajermann bei SEYFARTH, S. 16 feststellt, wird die Bezeichnung *famulus* für den Sklaven seit dem 4. Jh. wieder gebräuchlich. Zum Rückgang der Sklavenhaltung in der Spätantike vgl. VITTINGHOFF, Sklaven, S. 267ff. (= 300ff.).

309 Ennod, V. Anton. c. 12: . . . *peccatorum consummatio Pannoniis minabatur excidium iam succisa radice substantiae regionis illius status in pronum deflexerat . . . gladiorum seges messem nobilitatis absciderat . . .*; vgl. dazu auch PETRIKOVITS, S. 74. Von der Vertreibung der römischen Grundbesitzer durch die Vandalen berichtet Sidon. Apollinaris, Carm. V, 59f. Für den Salzburger Raum macht freilich PRINZ, Salzburg, 15ff. das Überleben einer römischen possessores-Schicht wahrscheinlich, vgl. unten Anm. 360.

310 Vgl. dazu auch PETRIKOVITS, S. 77f. = 74f.

311 A. ALFÖLDI II, S. 85; SCHROT, S. 125; vgl. dazu und zum folgenden auch THALLER-STIGLITZ, S. 765.

ferner die persönliche Gefährdung diesen nur die Wahl zwischen fast sicher zu erwartendem gewaltsamen Tod oder Flucht ließ, dürfte es ihnen nicht allzuschwer gefallen sein, das ungastlich gewordene Land zu verlassen[312].

In den Städten schmolz mit der Zahl der Kurialen auch die der gewerbetreibenden Bürger zusammen, da bei der allgemeinen Verarmung die Kaufkraft sank und zudem die Beutezüge der Germanen nach Erschöpfung der materiellen Güter immer mehr darauf zielten, sich der Menschen zu bemächtigen, die technische Fertigkeiten besaßen[313]. Immerhin funktionierte noch nach 476 ein Fernhandel, der Ufernorikum von Italien aus mit Olivenöl versorgte[314]. Auch ein Binnenhandel mit landwirtschaftlichen Produkten ist für diese Zeit noch zu belegen, ersuchten doch die Bürger von Batavis nicht lange vor der Räumung der Stadt den Severinus, ihnen eine entsprechende Lizenz bei dem Rugierkönig zu erwirken[315].

Batavis dürfte zu dieser Zeit eine reine Ackerbürgerstadt gewesen sein, denn als Hunimund den Ort überrumpelte, befand sich nahezu die gesamte Einwohnerschaft mit Ausnahme einer Wache von vierzig Mann auf dem Lande, um die Ernte einzubringen[316]. Wie sich aus der Situation ergibt, lagen die Felder offenbar außerhalb der Sichtweite der Stadt. Dies könnte darauf schließen lassen, daß die Bauern aus der weiteren Umgebung in die größere Sicherheit verheißende Lagerfestung übergesiedelt waren, von hier aus jedoch weiterhin die alten Ländereien bestellten. Zweifellos war dieser Teil Rätiens noch damals agrarisches Überschußgebiet, denn während der Hungersnot in Favianis, die etwa um 470 anzusetzen wäre, schafften Lastschiffe aus Rätien Lebensmittel heran[317]. Auch Lauriacum müssen wir uns als

312 Zur Abwanderung der provinzialen Oberschichten vgl. auch AUBIN, Kulturzusammenhänge, S. 38; 52f. (= 38; 59; 68f.), HARTMANN, S. 61, vgl. aber unten S. 282 mit Anm. 360.

313 Zur Menschenbeute bei den Germanen vgl. WENSKUS, S. 456ff. und passim; zum Verfall der Kurien STEIN I, S. 344; VITTINGHOFF, S. 21ff.; 25ff. u. passim.

314 Zur Bedeutung des Fernhandels für ein Siedlungskontinuum im Donauraum s. PETRIKOVITS, S. 79f. = 70f.

315 V. S., c. 28,2: ... *vir Dei ... oleum prout poscebat ratio largiturus, quam speciem in illis locis difficillima(m) negotiatorum tantum deferebat evectio;* V. S., c. 4,3: *Non multo post rates plurimae de partibus Raetiarum mercibus onustae quam plurimis ... videntur in litore Danuvii ...; c.* 22,2: ... *beatum virum cives oppidi memorati suppliciter adierunt, ut pergens ad Febanem, Rugorum principem, mercandi eis licentiam postularent. quibus ipse: ›quid ergo necesse est locis mercimonia providere, ubi ultra non poterit apparere mercator?‹*

316 V. S., c. 22,4: ... *Hunumundus ... Batavis invasit ac paene cunctis mansoribus in messe detentis ... viros ... qui ... remanserant, interemit.* Zum Charakter der spätantiken Donauorte als Ackerbauernstädte vgl. auch SOMMERLAD, S. 55; zu den Formen des Fortlebens antiker Städte im frühen Mittelalter s. PETRIKOVITS, S. 73ff.; 81; der von vorstadtartigem Leben spricht, das durch Händler und untere Volksschichten getragen und von staatlichen und kirchlichen Funktionen erhalten wurde.

317 V. S., c. 4,3; s. oben S. 196f. Eine große Hungersnot im Jahre 475 erschließt Caesar Baronius aus Berichten des Sidonius Apollinaris und Gregors von Tours, s. ROBINSON, S. 67. Zum Rückzug der Landbevölkerung in die befestigten Kastelle s. auch MILTNER, Siedlungswesen, S. 279.

eine Landstadt mit bäuerlicher Bevölkerung vorstellen, ihre Bewohner waren ganz von dem Ertrag ihrer Äcker abhängig und entrichteten davon den Zehnten[318]. Daneben wurde nach dem Zeugnis der Vita Severini in Ufernorikum auch Obst- und Weinbau betrieben, außerdem Viehzucht, die auch anderweitig für Norikum nachzuweisen ist[319].

Eine Bemerkung des Eugippius wirft ein bezeichnendes Schlaglicht auf das Agrarsystem und die ökonomisch-soziale Struktur des Donauuferlandes. Eine Frau aus Iuvavum-Salzburg wurde durch Severinus von schwerer Krankheit geheilt und begann sofort wieder »nach der Sitte des Landes mit eignen Händen« – *iuxta morem provinciae propriis manibus* – auf dem Felde zu arbeiten[320]. Dieser Umstand wäre dem Verfasser der Vita Severini sicherlich nicht erwähnenswert erschienen, wenn er damit nicht den Heilerfolg hätte demonstrieren wollen. Dennoch besitzt diese Angabe als unbewußte Kundgabe eines gesicherten Tatbestandes ihren eigentlichen Aussagewert. Eugippius stellt hier eine prinzipielle Abweichung von der geläufigen Norm und vor allem den Verhältnissen fest, wie sie der Leser in Italien zur Abfassungszeit vor Augen hat.

Das Ungewöhnliche des Lebenserwerbs mit eigener Hände Arbeit liegt offenbar darin, daß die betroffenen Menschen trotzdem den Status von Freien hatten[321]. Da es sich in dem betreffenden Fall um eine Frau handelt, scheint zwar auch der Schluß zulässig, es gehe Eugippius hier nicht um den Status der Freiheit, sondern um das Faktum der Frauenarbeit auf dem Felde. Es ist jedoch unwahrscheinlich, daß die Tätigkeit von Frauen abhängiger Kolonen oder gar Unfreier auf den Feldern als ungewöhnlich empfunden wurde. Andererseits hat die nachdrückliche Betonung der Arbeit *propriis manibus* nur dann einen Sinn, wenn von diesen Händen grundsätzlich keine Arbeitsleistung außerhalb des Hauses erwartet wurde. Dieser Fall aber mag sich gerade bei der Frau eines freien Bürgers besonders kraß von der üblichen Norm abgehoben haben und erschien offenbar deshalb Eugippius als erwähnenswert, zumal er fürchten mußte, die Glaubwürdigkeit seiner Erzählung sonst durch ein den Zeitgenossen als undenkbar erscheinendes Element zu belasten.

Diese Mitteilung hat um so mehr Gewicht, als sie nicht einen individuellen Sonderfall herausgreift, sondern einen für den ganzen Bereich des rätisch-norischen Donauufers offenbar symptomatischen Tatbestand darstellt. Wie aus der Vita Severini zu entnehmen ist, scheinen auch sonst vornehmlich bäuerliche Kleinbe-

318 V. S., c. 18,1: *Cives ex oppido Lauriaco . . . quibus fame constrictis iam maturitate messium flavescente vicina subsidia monstrabantur.*

319 V. S., c. 4,6 ist von einem Ort bei Favianis die Rede, der *Ad vineas* heißt. c. 10,1 verläßt der *aedituus* Maurus das Kloster *ad colligenda poma.* Von Vieh, das vor den Toren der Städte weidet, hören wir c. 4,1 (Favianis), c. 30,4 (Lauriacum). Zur Viehzucht in Norikum vgl. auch Cassiodor, *Variae* III, 50, der die norischen Rinder *minores quidem membris, sed idoneos ad laborem* nennt, und *Expositio totius mundi*, c. 57, wo *vestis Norica* erwähnt wird, vgl. ebda, S. 310. Eine römische Weinpresse in Oberpannonien (Burgenland) bezeugt SARIA, S. 472f.

320 V. S., c. 14,3; vgl. KOLLER, Christianisierung, S. 17.

321 Vgl. LOTTER, Antonius, S. 309f.; ferner SCHROT, S. 123f.; 127.

triebe innerhalb des betroffenen Gebietes die landwirtschaftliche Erzeugung bestritten zu haben. Als Heuschrecken die Frucht des winzigen Ackers eines Landmanns in Cucullis-Kuchl aufgezehrt hatten, glichen die Nachbarn den Verlust aus, indem sie einen Teil ihres Ernteertrages abtraten[323]. Von einem Grundherrn oder Patron etwa im Sinne des spätantiken Kolonats ist hier ebensowenig wie anderswo die Rede.

Es hat ganz den Anschein, als ob wir die kleinbäuerlichen Hufen dieser Provinzialen noch in den *mansi* der Romanen im Salzburger Land, von denen die *Notitia Arnonis* um 790 berichtet, wiederfinden[324].

Die besonderen Bedingungen des Grenzlandes machen es wahrscheinlich, daß sich an der oberen Donau ein freies Kleinbauerntum während der ganzen Zeit der römischen Herrschaft gehalten hat und in der Endphase der Antike noch erstarkt ist. Auch am Donaulimes hat die Regierung wiederholt wie anderswo herrenloses Land an Veteranen verteilt und, wie wir wissen, diese auch durch Zuweisung von Gespannen und Saatgut unterstützt[325]. Dennoch dürfte die offenbar vorwiegend kleinbäuerliche Struktur Ufernorikums in dieser Spätzeit nicht allein mit dem System der Veteranensiedlung zu erklären sein. Auch hier gab es Großgrundbesitz[326], auch hier fehlte es noch im 5. Jh. nicht an sozialen Spannungen. Die Ursache des Aufstandes der Provinzialen, der 430 im Zusammenhang mit dem Juthungeneinfall nach Rätien ausbrach[327], dürfte wie in Pannonien oder wenig später bei den Bagaudenkriegen in Gallien und Spanien am ehesten in unerträglichem Steuerdruck zu suchen sein, der bei den ständigen Einfällen und Verwüstungen doppelt schwer auf dem Lande lastete. Hier wie dort wird sich die Auflehnung gegen die Zentralgewalt und Regierungsinstanzen, möglicherweise auch gegen die römischen Grundherren, die vom Steueraufkommen weitgehend freigestellt waren, gerichtet haben und führte vielleicht sogar zur Kollaboration mit den germanischen Invasoren[328].

323 V. S., c. 12,4: . . . *quidam pauperrimus . . . ad agrum propriae segetis invisendae causa, quae perparva inter aliorum sata iacebat, egressus est . . . segetem eius exiguam multis vicinorum circumdatam frugibus . . . devoravit. 5. ad agrum suum egrediens . . . . invenit.*

324 *Notitia Arnonis*, S. 5; vgl. *Breves Notitiae*, S. A 3. Antike Flurmaße haben sich im Salzburger Land, auf dem Georgenberg am Pyhrnpaß und westlich der unteren Enns erhalten, vgl. BROSCH, passim; VETTERS, Kontinuität I, S. 37, Anm. 28, DERS., Kont. II, S. 498ff.

325 JONES, I, S. 635f.; 653f.; 778; vgl. auch S. 773f.; ferner LOT, Fin, S. 521. Über die Lage der Bauern in den Donauprovinzen allgemein auch Schtajermann bei SEYFARTH, S. 14ff. Danach war die Lage der Kolonen hier günstiger als im übrigen Reichsgebiet.

326 ROSTOVZEFF, Social History I, S. 233; 247; II, S. 610f. und Anm. 26 (= Gesellschaft, S. 189f.; 199; 307; 332f.). Nach EGGER, Ostalpenraum, S. 268, gab es dort keine Latifundien.

327 Vgl. oben Anm. 284.

328 Zu Pannonien vgl. ALFÖLDI, Untergang II, S. 70ff.; SVOBODA, S. 123ff.; zu den Bagaudenkriegen s. Salvian, *Gub. Dei* V, 5,22ff.: . . . *multi eorum . . . ad hostes fugiant, ne persecutionis publicae afflictione moriantur . . . nomen civium Romanorum . . . ultro repudiatur . . .* 6,25ff.: . . . *Bacaudae facti sunt . . . improbitatibus iudicum . . . eorum proscriptionibus et rapinis, qui exactionis publicae nomen in quaestus proprii emolumenta verterunt et indictiones tributarias praedas suas esse fecerunt . . .*; vgl. HATT, S. 378f.; 384ff.; GAGÉ, S. 404ff.; JONES I, S. 811f.; THOMPSON, S. 16ff.; 19f.; SCHROT, S. 126.

Diese Umstände veranlassen uns, in den freien Kleinbauern, die in der Vita Severini auftreten, zumindest zum Teil auch das Ergebnis eines sozialen Umschichtungsprozesses zu sehen, der schon mit dem norischen Aufstand von 430/31 eingesetzt haben könnte. Derartige Entwicklungen treten in der Epoche des Übergangs vom spätantiken Kolonat zu Frühformen der mittelalterlichen Agrar- und Sozialverfassung vielfach dort auf, wo zwischen zurückweichender römischer Staatsgewalt und den noch nicht zur Landnahme übergehenden barbarischen Invasoren sich zeitweilig ein Machtvakuum bildete. Daher gelang es einheimischen Kräften in Afrika und Britannien, in Kantabrien und an der armorikanischen Küste nach Vertreibung oder Flucht der römischen Beamten und Grundbesitzer zumindest vorübergehend autonome Herrschaftsgebilde zu schaffen[329].

Der »Widerstandsbewegung« dürfte freilich der »nationale« Aspekt gefehlt haben, handelt es sich in den rätisch-norischen Restprovinzen doch um eine durchgehend romanisierte Bevölkerung. Wie wir sahen, war die römische Herrschaft in Ufernorikum nach der Jahrhundertmitte offenbar wieder fester verwurzelt als in irgendeiner anderen Provinz des Westreiches, ja als in Italien selbst. In der Tat stellt der Ostalpenraum die sicherste und am längsten gehaltene Bastion des Römertums in der Spätphase der niedergehenden antiken Welt dar. Dieser Umstand dürfte wohl nicht nur auf die soziale Struktur des Landes, sondern auch auf das Wirken bedeutender Persönlichkeiten zurückzuführen sein. Wir können nicht umhin, dabei vor allem an Severinus zu denken.

Wir sahen oben, daß vom Alpen-Donau-Raum her in der Spätzeit des Imperiums wiederholt starke Impulse ausgingen, um durch Einsatz erheblicher Machtmittel das Schicksal des weströmischen Reiches noch einmal zu wenden. Wenn Maiorianus Donaugermanen und Hunnen aufbot, um mit ihrer Hilfe die Autorität der Zentralgewalt gegenüber den Westgoten und Burgundern in Gallien, den Sueben in Spanien und dem germanischen Heermeister und Patricius Ricimer in Italien noch einmal zur Geltung zu bringen und schließlich auch noch die Machtstellung der Vandalen in Afrika zu zerbrechen, kann dies kaum ohne die tätige Mitwirkung der höchsten römischen Instanzen im Ostalpen-Donau-Raum geschehen sein. Hier aber müssen wir wohl in erster Linie an Severinus denken. Wie schwierig die Mobilisierung dieser Kräfte für das Imperium war, zeigt die Nachricht von der Niederwerfung einer Meuterei hunnischer oder gotischer Kontingente bei Sidonius Apollinaris[330].

Zugleich tritt hier die Überlegenheit einer römischen Diplomatie zutage, welche die schon nahezu unwiderstehliche Macht der germanischen Kriegerscharen lange Zeit durch geschicktes Ausspielen innerer Gegensätze zu neutralisieren und immer

329 JONES I, S. 187ff.; 811ff.; 1023; STEIN I, S. 492; SUNDWALL, Studien, S. 10ff.; LEVISON, Germanus, S. 128; 139.

330 Sidon. Apollinar., Carm. V, 485: *obsequium gens una negat, quae nuper ab Histro / rettulit indomitum solito truculentior agmen, / quod dominis per bella caret populoque superbo / Tuldila . . . suggerit iras . . . tu . . . differs poenam, sed sanguinis auctor / maioris, dum parcus eras . . . primi cadit hostia belli, quisque rebellis erat . . .*

wieder den Zielen römischer Politik nutzbar zu machen verstand. Gerade Severinus scheint sich als Meister dieser Taktik erwiesen zu haben, wenn er, wie wir glauben folgern zu dürfen, einmal die Donauvölker gegen Westgoten, Burgunder und Vandalen aufbot, später die von den Ostgoten geschlagenen Skiren und die Rugier des Odoaker in Italien zur Unterstützung des Kaisers Anthemius einsetzte, schließlich bei der Ausschaltung der lästig gewordenen Markomannensueben sich wiederum der Ostgoten bediente, diese wiederum – wenn wir dies richtig sehen – zur Abschreckung der im Westen andrängenden Alemannen gebrauchte und vielleicht gar einen Teil derselben unter Widimer dem Anthemius in seinem letzten Kampf gegen Ricimer zu Hilfe schickte[333].

Dennoch hat auch Severinus zuletzt erkennen müssen, daß das Reich mit dem militärischen Einsatz germanischer Soldtruppen nicht mehr zu retten war und diese selbst einen Faktor der Zerstörung darstellten. Als auch Anthemius von seinen germanischen Garden, denselben, die Severinus einst unter Odoakers Führung zu seiner Unterstützung in Marsch gesetzt hatte, umgebracht worden war und sein einstiger Vertrauter Odoaker selbst dem römischen Staat endgültig das Lebenslicht ausgeblasen hatte, dürfte Severinus der großen Politik den Rücken gekehrt haben[334].

Nach dem Zusammenbruch des westlichen Imperiums, dem die Auflösung des militärischen Organismus der Limesverteidigung auch in Norikum folgte, beschränkte er sich weitgehend darauf, durch Mobilisierung aller materiellen Reserven des ihm unterstellten Gebietes der notleidenden Bevölkerung an der Donaugrenze unmittelbare Hilfe zu leisten und ihre Existenz zu sichern. Zweifellos schied Norikum wie andere Außenposten damals aus dem von Odoaker noch kontrollierten Restgebiet des Reiches aus, denn wir hören, daß die Soldzahlungen für die Grenztruppen eingestellt wurden und die Anhänger der gestürzten Partei des Orestes dort Zuflucht suchten[335]. Bald erhob anstelle der Zentralgewalt Severinus einen biblisch begründeten Naturalzehnt, während der rugische König in dem seinem Schutz unterworfenen Gebiet besondere Abgaben forderte.

Das System sozialer Unterstützung, das Severinus in den quasi autonom gewordenen ostalpinen Provinzen Roms aufgebaut hat, dürfte in der antiken Welt ohne Beispiel dastehen. Ein straff überwachter Apparat sorgte dafür, daß aus dem ganzen von Severinus verwalteten Bereich der beiden norischen Provinzen ständig ein bestimmter Teil des Ertrages an Feldfrüchten und Textilien einbehalten und gesammelt wurde, um an die Armen und insbesondere die unterstützungsbedürftigen

333 S. oben S. 204.

334 Zu Odoakers Herkunft als Skire vgl. NAGEL, Sp. 1893. Die Argumente von REYNOLDS-LOPEZ für eine hunnische Abstammung Odoakers sind wenig überzeugend. Freilich spricht die schon in der Antike festzustellende Unsicherheit der ethnischen Zuordnung von Barbarenfürsten für die zunehmende Entwurzelung dieser Gefolgschaftsherren, die oft gerade aus adligen Mischehen hervorgingen.

335 Nach G. ALFÖLDI, S. 224 soll Norikum demgegenüber im Verband des von Odoaker beherrschten Königreichs Italien verblieben sein. Zu der sozialen Hilfe der Bischöfe vgl. oben Anm. 73.

Flüchtlinge verteilt zu werden. Auch Geldmittel müssen noch aufgebracht worden sein[336].

Ähnlich gut organisiert war das Wachsystem, das die Bevölkerung vor plötzlichen Einfällen der Barbaren warnte. Wie wir erfahren, veranlaßte Severinus selbst im Notfall nicht nur die Unterbringung der Bevölkerung und des Viehs, sondern auch aller Vorräte in den Lagerfestungen und Kastellen, damit die Feinde keine Möglichkeit fanden, sich im Land selbst zu versorgen. Hier arbeitete Severinus eng mit den kirchlichen Autoritäten, den Bischöfen in den größeren Städten, den Presbytern in kleineren Orten zusammen. Severinus kümmerte sich dort, wo es nötig war, um die Anlage von Befestigungen, damit bei feindlichen Einfällen der Schutz der Bevölkerung gewährleistet war[337].

Auch bei der Erfüllung dieser Aufgaben bediente sich Severinus des von ihm geschaffenen Apparates, durch den er stets Verbindung zu den verschiedenen Teilen des von ihm betreuten Gebietes herstellen und aufrechterhalten konnte. Insbesondere dienten die von ihm gegründeten Klöster diesem Zweck, dort wurde der aufgebrachte Ertrag des Zehnten gelagert, von dort her nahm er vielfach die Boten, die wichtige Nachrichten zu überbringen hatten[338]. An den Brennpunkten des Geschehens treffen wir Severinus freilich stets persönlich an, vor allem, sobald es darum ging, unhaltbar gewordene Positionen im Westen der Donaufront aufzugeben, wenn die Sicherheit der Bewohner nicht mehr garantiert werden konnte.

Die Vorgänge der Räumung des Ostalpen-Donau-Landes von Teilen der autochthonen Bevölkerung sehen wir nach unseren Untersuchungen in einem anderen Licht, als dies bisher der Fall war. Sicherlich gab Severinus, als nach dem Zusammenbruch der Limesverteidigung um 476 die Lage im rätischen Restgebiet sich verschlech-

336 V. S., c. 28,2; vgl. auch MOCHI ONORY I, S. 246; 589; II, S. 124; 280, ferner oben S. 198f.

337 V. S., c. 11,1: ... *certatim eum ad se castella singula pro suis munitionibus invitarent, credentes quod eius praesentia nihil eis adveniret adversi;* c. 25,1ff.: ... *quidam de Norico Maximus nomine ... eius informatur oraculis patriam suam grave repente exitium subituram ... antistes litterarum tenore praestructus universa diocesis suae castella scriptis propriis vehementer admonuit, ut ... exitio venturae cladis occurrerent ... quibus iussa complentibus ... castella ... nullum sensere periculum ...;* c. 30,1ff.: *Cives item oppidi Lauriaci ... ad suspecta loca exploratoribus destinatis hostes quantum poterant humana sollicitudine praecavebant. quos servus dei ... praestruxit, ut omnem paupertatis suae sufficientiam intra muros concluderent, quatenus inimicorum feralis excursio nihil humanitatis inveniens statim fame compulsa immania crudelitatis coepta desereret ... mittens ad s. Constantium eiusdem loci pontificem ... ›hac‹, inquit, ›nocte dispositis per muros ex more vigiliis districtius excubate ...* Zur Rolle des Episkopats bei der Verteidigung der spätantiken Städte s. MOCHI ONORY I, S. 555; 572ff.; 585ff.; II, S. 105; 250f.; 271f.; III, S. 223; GAUDEMET, S. 353ff. Zur Funktion der Bergfestungen in Noricum Mediterraneum s. MILTNER, Siedlungswesen, S. 282. Zur Siedlungskontinuität vgl. oben S. 167ff. mit Anm. 285–294.

338 V. S., c. 28; 42,1f.: ... *praecaveto, ne .... substantiam pauperum captivorumque contingas;* c. 44,1: *Ferderuchus, ... vestes pauperibus deputatas et alia nonnulla credidit auferenda ... 3 ... abrasis omnibus monasterii rebus parietes tantum ... dimisit ...;* zu den Boten s. oben S. 199f.; 254.

terte, selbst den Befehl zur Aufgabe der gefährdeten Donauplätze Quintanis-Künzing, Batavis-Passau und Joviaco-Aschach[339].

Eugippius selbst unterrichtet uns davon, wie schwierig es war, die Einwohner der unhaltbar gewordenen Donausiedlungen zum Verlassen ihrer Heimstätten zu bewegen. Ungeachtet aller drohenden Gefahren befolgten Teile der Bevölkerung den Evakuierungsbefehl nicht. Wie wir sahen, vergleicht Eugippius die Umsiedlung der Provinzialen aus Ufernorikum nach Italien durch Odoaker mit dem israelischen Exodus aus der ägyptischen Knechtschaft in das gelobte Land und legt Severinus nach dem Muster biblischer Patriarchen die Prophezeiung des Auszugs in das angestammte Land der Freiheit in den Mund[340]. In diesen Vorstellungen befangen verschweigen der Autor der Vita Severini oder eher seine Berichterstatter – bewußt oder unbewußt –, daß vor allem im Westen Ufernorikums erhebliche Teile der Bevölkerung zurückgeblieben oder vielleicht auch während des Rugierkrieges in ihre alten Wohnsitze zurückgekehrt sind. Indirekt bestätigt sogar die Vita Severini das Zeugnis der Antoniusvita und den archäologischen Befund, wonach die alte Lagerfestung Lauriacum nie geräumt wurde[341]. Nur im Osten des Landes führte die Evakuierung der einheimischen Bevölkerung durch die Truppen Odoakers zu einer weitgehenden Verödung vor allem der Stadtsiedlungen, deren Namen hier in Vergessenheit gerieten[342].

Die Aussagen der Vita, nach denen Severinus den Provinzialen wiederholt verheißen hat, die Übersiedlung nach Italien werde keine Einbuße an Freiheit mit sich bringen, rücken damit erst recht ins Zwielicht. Das Schicksal von Flüchtlingen in der Spätantike wird am besten durch das Beispiel der Pannonier verdeutlicht, die kaiserliche Erlasse vor dem Los der Versklavung zu schützen versuchten[343]. Die Verpflanzung der norischen Bauern in Gebiete, deren Wirtschaftsstruktur nach wie vor durch den Kolonat bestimmt war, brachte für sie zweifellos erhebliche Einschränkungen ihrer persönlichen Freiheit mit sich[344]. Demgegenüber dürften dieser Gruppe der Bevölkerung die – wenn auch unsicheren – Lebensbedingungen in der Heimat eher erträglich erschienen sein, zumal sie dort bereits einen halbwegs befriedigenden modus vivendi mit den germanischen Invasoren gefunden hatten. Obwohl die Masse der Provinzialen in befestigten stadtähnlichen Siedlungen wohnte, war für sie doch eine bäuerliche Lebensweise charakteristisch, die eine starke Bindung an den Boden bedingte. Es ist daher kaum anzunehmen, daß dieser Teil der

339 S. oben S. 161ff. Der Ortsname Quintanis wurde über das um 1004 belegte Cuncina zu Künzing, Boiotro über Peutra zu Beiderwies, s. HEUWIESER, Bistum Passau, S. 238 und 226; CHRISTLEIN, S. 210f.; vgl. JUNG, S. 259.

340 S. oben S. 117ff.; 163ff.

341 S. oben S. 170ff.

342 So schon JUNG, S. 251; THALLER-STIGLITZ, S. 317; vgl. jedoch VETTERS, Kontinuität III, S. 48ff.

343 S. oben Anm. II, 276 und IV, 180.

344 Zum spätantiken Kolonat s. JONES I, S. 792ff.; 796ff. und passim; LOT, Fin, S. 92; 124–131; HARTMANN, S. 13ff.; Schtajermann bei SEYFARTH, S. 14. Über das Bauernlegen in Gallien im 5. Jh. s. Salvian, Gubern. Dei. V, 38–46, vgl. STERNBERG, S. 51; 76f. und passim.

autochthonen Bevölkerung bereit war, seine Heimat und das in seinem Besitz befindliche Land gegen eine Zukunft einzutauschen, die nur Schlimmeres verhieß. Vollends undenkbar ist eine freiwillige Auswanderung im Gefolge der Truppen Odoakers, zumal die Emigranten damit rechnen mußten, nach Verlust ihrer Habe neuen germanischen Herren als Beute zugeteilt zu werden. Hier kann es sich nur um eine gewaltsame Verschleppung gehandelt haben.

Der Prozeß der inneren Auflösung der rätisch-norischen Restprovinzen hatte freilich schon nach der ebenfalls mehr oder weniger gewaltsamen von dem Rugierkönig Feletheus veranlaßten Umsiedlung von Flüchtlingen aus den oberhalb von Lauriacum gelegenen Donauorten in das rugischer Herrschaft unterstehende Gebiet zwischen Wachau und Wienerwald eingesetzt. Während der Westteil noch eine Zeitlang unter der Obhut des Bischofs Constantius von Lauriacum stand, hatte Severinus sich endgültig dem Schutz der Rugier anvertraut und beschränkte sich fortan darauf, die römische Bevölkerung dieses Bezirks vor Übergriffen der germanischen Herren zu bewahren und diese im Sinne einer Friedenspolitik zu beeinflussen. Auch in dieser Zeit scheint die Verbindung mit Binnennorikum, das offenbar Severinus nach wie vor noch unterstand, nicht abgerissen zu sein. Beim Tode des Severinus waren die Magazine im Kloster bei Favianis, wo vor allem der Zehntertrag aus Binnennorikum gelagert wurde, noch gefüllt.

Severinus selbst muß bis zu seinem Tode auch bei den rugischen Herrschern noch immer ein hohes Ansehen genossen haben. Offensichtlich hatten die Römer und Germanen innerhalb des kleinen Rugierreiches sich arrangiert, die Römer stärkten die wirtschaftliche Basis dieses Staatswesens, um dafür ein gewisses Maß an persönlichem Schutz einzutauschen. Die relative Sicherheit des römischen Bevölkerungsteils wurde offenbar auch dadurch gewährleistet, daß Severinus mit den germanischen Machthabern Abmachungen traf, aufgrund deren diese darauf verzichteten, sich im römischen Wohngebiet südlich der Donau anzusiedeln. Andererseits müssen Römer, die vorher die Kastelle gegen Überfälle feindlicher Scharen verteidigt hatten, jetzt in den Dienst der rugischen Fürsten getreten sein, wie wir es von jenem Avitianus wissen. Im Auftrag der Rugier schützten sie zugleich auch ihre Heimat, und nichts spräche dagegen, Römer auch in den Reihen des rugischen Aufgebots zu suchen[345], als es zum Kampf gegen die Truppen Odoakers kam, in deren Reihen übrigens ebenfalls Römer neben Rugiern kämpften[346].

345 Dies entspräche durchaus der Praxis germanischer Stämme seit der Wende des 5./6. Jh., s. MITTEIS, S. 29; WENSKUS, Stammesbildung, S. 445; 471; 476f.; vgl. für die Burgunder PERRIN, S. 485. Gregor v. Tours berichtet Hist. II, 37 von den schweren Verlusten, die das Aufgebot der römischen Stadt Arverni-Clermont unter Führung des Bischofs und der Senatoren auf seiten der Westgoten in der Schlacht von Vouillé 507 erlitt, vgl. aber dazu CLAUDE, S. 45; auch oben, Anm. III, 282. Zum Nebeneinander römischer und germanischer Elemente in Leitung und Verwaltung des Ostgotenreiches vgl. DIESNER, Spätantike, S. 9.

346 Paulus Diac. Hist. Lang. I, 19: *adunatis igitur Odoacer gentilibus quae eius dicioni parebant, id est Turcilingis et Herolis Rugorumque partem, quos iam dudum possidebat, necnon et Italiae populis* . . . Cipolla, S. 443 möchte freilich in den *Italiae populis* im Heer Odoakers keine Römer sehen.

Eugippius hat die Zustände in Ufernorikum während dieser Zeit der rugisch-römischen Symbiose vermutlich im Sinne der Stilisierung nach dem Muster des Exodus aus dem Land der Knechtschaft zu schwarz gemalt[347]. Auch in dem mehr oder weniger autonom gebliebenen Westteil der Provinz und dem ehemaligen Hauptort Lauriacum scheint das Leben im allgemeinen noch erträglich gewesen zu sein. Wie aus der Antoniusvita zu entnehmen ist, blieb in dieser Stadt nach dem Tode des Severinus nicht nur die kirchliche Verwaltung intakt, sondern bestanden nach wie vor Möglichkeiten, junge Menschen im Grundkanon des Schulwissens, in der Verwaltungspraxis und sogar der Tachygraphie auszubilden. Die in Norikum in dieser Zeit empfangene Schulung als Notar *(exceptor)* befähigte den jungen Antonius nach seiner Übersiedlung, in Italien vorübergehend ein Amt im staatlichen Verwaltungsapparat zu bekleiden[348].

Unter diesen Voraussetzungen ist nichts unwahrscheinlicher, als daß die römische Bevölkerung in Ufernorikum von den Söldnern des Odoakers Gutes erwarten konnte oder sie gar als Befreier begrüßt hätte. Vielmehr haben die Römer überall dort, wo sich Odoaker nicht unmittelbar durchsetzen konnte, dem Usurpator die Anerkennung verweigert oder gar seinen Sturz erstrebt. Daher stellte sich der römische Befehlshaber im nordgallischen Raum, Syagrius, ebenso gegen den germanischen Heerkönig[349] wie der Machthaber Dalmatiens, Nepos. Dieser hielt sich noch immer für den legitimen Kaiser des Westreiches und konspirierte mit Byzanz, um gegebenenfalls mit Unterstützung der Ostgoten Theoderichs die Rückkehr nach Italien zu bewerkstelligen[350]. Diese Bedrohung von Dalmatien her nahm Odoaker auch nach dem Tode des Nepos noch so ernst, daß er nicht ruhte, bis er in einem blutigen Feldzug auch dieses Gebiet seiner Herrschaft unterworfen hatte[351]. Desgleichen mußte Odoaker nicht so sehr in den Rugiern des Feletheus als vielmehr in deren Verbindung mit dem römischen Element in Ufernorikum eine potentielle Gefahr für seine Machtstellung sehen. Gerade hier hatten prominente Anhänger des von ihm gestürzten und ermordeten letzten Heermeisters und Kaisermachers Orestes Zuflucht gefunden, denen Dalmatien, wo der von Orestes abgesetzte Nepos regierte, verschlossen war[352].

347 So auch DOPSCH I, S. 130; CAPOVILLA, S. 394.

348 S. oben Anm. 200.

349 Zu Syagrius s. STROHEKER, Adel, S. 221, 370.

350 Malchus, frg. 10 u. 18, S. 119 u. 129: ... ἕτοιμος δὲ, εἰ προστάξειε βασιλεὺς, καὶ εἰς Δαλματίαν ἀπελθεῖν ὡς Νέπωτα κατάξων ...; s. L. SCHMIDT, Ostgermanen, S. 334f. Nach LOT, Moyen Âge, S. 98; WES, S. 61f.; 69f.wurde Nepos nach der Usurpation Odoakers in Gallien weiterhin anerkannt, vgl. auch oben Anm. 238; s. dagegen die Darstellung von CIPOLLA, S. 424ff., der dem römischen Element in jener Zeit jede politische Aktivität absprechen möchte.

351 NAGL, Sp. 1893.

352 Von einem prominenten Anhänger der Partei des Orestes hören wir Eug. Ep. 8: *Primenius quidam, presbyter Italiae nobilis et totius auctoritatis vir, qui ad eum confugerat tempore, quo patricius Orestes inique peremptus est, interfectores eius metuens, eo quod interfecti velut pater fuisse dicitur* ... In diesem Zusammenhang werden auch *multi ... et laici*

Im übrigen zerriß die Feindschaft zwischen Odoaker, dem, wie wir sahen, ebenfalls ein starkes rugisches Kontingent unterstand[353], und dem Rugierkönig Feletheus die Rugier selbst in zwei Parteien[354]. Daher bot sich dem byzantinischen Kaiser Leo I. eine Gelegenheit, unter Ausnutzung dieser inneren Gegensätze gegen Odoaker zu intrigieren. Nach dem Bericht des Eugippius sieht es so aus, als ob Severinus den Rugierkönig vor seinem Tode noch vor dieser Entwicklung gewarnt hat[355], doch nahm das Schicksal seinen Lauf. Nach der Ermordung des Ferderuchus, offenbar eines Parteigängers, wenn nicht des Führers, der odoakerfreundlichen Gruppe, brach der Krieg aus, der das Rugierreich auslöschte[356].

Ein Teil der überlebenden römischen Untertanen des Feletheus wurde, wie wir sahen, damals mit diesem selbst nach Italien verschleppt. Erst später mag die friedliche Entwicklung des Ostgotenreiches unter Theoderich bei den Umsiedlern oder wenigstens den Mönchen des Severinus rückblickend die Vorstellung von dem Exodus aller Provinzialen in ein gelobtes Land des Friedens hervorgerufen haben. Auch aus dem Westen Ufernorikums sind damals Angehörige der Oberschicht abgewandert, wie wir aus dem Schicksal des Antonius von Lérins entnehmen können. Dennoch blieb zumindest hier ein Großteil der Bevölkerung, die sich in die alten Uferkastelle und auf befestigte Höhen des Binnenlandes zurückgezogen hatte, in der angestammten Heimat sitzen[357]. Mit ihnen dürfte sich auch das Christentum im Lande gehalten haben. Wenn auch, worauf die Antoniusvita schließen läßt, das Bistum Lauriacum mit dem Tode des Constantinus erloschen ist, hat sich doch die Erinnerung daran bis in das hohe Mittelalter erhalten. Auch überstand nicht nur die Laurentiuskirche vor den Mauern der alten Lagerfestung unversehrt die Völkerwanderungszeit, sondern haben auch die Gebeine der Lorcher Märtyrer, von denen keine schriftliche Kunde mehr auf uns gekommen ist, die verschiedenen Stadien des Umbaus der spätantiken Basilika des 5. Jh. im 8. und 13. Jh. immer an Orten, die für den Kult zentrale Bedeutung besaßen, überdauert[358]. Es hat freilich den Anschein, als ob die Erinnerung an die Herkunft der Gebeine im Mittelalter in

nobiles atque religiosi, vel indigenae vel de longinquis ad eum regionibus confluentes erwähnt. Ein Absetzen der Anhänger des Orestes nach Norikum liegt schon deshalb nahe, weil die Familie des Orestes wie die seines Schwiegervaters Romulus aus Norikum bzw. Oberpannonien stammte, vgl. oben S. 266. Nach Eug., V. S., c. 32,2 gab es in Ufernorikum später freilich auch Römer, die Odoaker eine gewisse Sympathie oder wenigstens Achtung nicht versagten, während die anfängliche Zuneigung des Severinus dem germanischen Heerkönig gegenüber nach dessen Machtergreifung erkaltet zu sein scheint, wie seine Bemerkungen V. S., c. 32,2 erkennen lassen.

353 Jordanis, Rom. 344: . . . *Odoacer genere Rogus;* Get. 271: *sub regis Thorcilingorum Rogorumque tyrannide* . . . Zur Herkunft Odoakers s. oben S. 217. Nach BAUDRILLART, S. 186 befreite Odoaker Norikum von der Rugierherrschaft, vgl. auch EGGER, Ostalpenraum, S. 261.

354 So auch WINTER I, S. 211; STEFAN, S. 71.

355 V. S., c. 40,1–3.

356 Vgl. RAPPAPORT, Rugi, Sp. 1218ff.

357 Vgl. oben S. 167ff. mit Anm. 285–298.

358 Vgl. oben S. 169f.

Vergessenheit geraten ist und man in dem Schrein eher die Reliquien des Laurentius vermutet hat[359].

Für Salzburg hat Prinz kürzlich wahrscheinlich gemacht, daß das St. Petersstift nicht, wie bisher angenommen wurde, eine Gründung des hl. Rupert darstellt, sondern bereits vor dessen Ankunft bestanden hat. Darauf deuten einerseits die Umstände der Überlieferung, die zwar die Gründung des Stiftes Nonnberg ausführlich beschreiben, bei St. Peter jedoch nur von einer Erneuerung der Gebäude, dem Neubau von Kirche und Kloster berichten. Des weiteren setzte sich der Konvent während der ersten Hälfte des 8. Jh. noch überwiegend aus Romanen zusammen, ganz im Gegensatz zu dem von Rupert gegründeten Frauenstift Nonnberg, wo erst allmählich einige romanische Namen auftauchen. Darüber hinaus lassen sich im Raum von Salzburg nach Prinz nicht nur die Unterschichten der romanischen *tributarii*, sondern auch romanische *possessores* nachweisen. Dies stimmt mit entsprechenden Feststellungen für Tirol und insbesondere Churrätien überein. Die romanischen Grundbesitzer des Salzburger Landes stehen natürlich im 8. Jh. in einem quasi vasallitischen Abhängigkeitsverhältnis zu den bayrischen Herzögen[360].

Jedenfalls sprechen alle diese Umstände dafür, daß in weiten Bereichen des Westteils Ufernorikums auch nach dem Untergang des weströmischen Reiches sich nicht nur die sozialen Strukturen zumindest der Unter- und Mittelschichten, sondern auch nicht unwesentliche Elemente der spätrömischen Kultur insbesondere in der kirchlichen Organisation erhalten haben.

Demgegenüber lassen es die geschilderten Tatbestände verständlich erscheinen, wenn im Kreise der norischen Flüchtlinge und Umsiedler aus dem von Odoaker geräumten Osten Ufernorikums die Auffassung vertreten wurde, das römische Reich sei mit dem Sturz des Romulus untergegangen. Mehr als andere römische Bürger in irgendeinem Teil des Imperiums haben sie die unmittelbaren Folgen dieser Gewalttat am eigenen Leibe verspürt, als mit dem Erlöschen der Zentralgewalt die Organisation der Reichsverteidigung auch an der oberen Donau zusammenbrach und damit der relativ sichere Friedenszustand seit dem Untergang des Hunnenreiches ein Ende fand. Nicht überall fühlte die römische Bevölkerung so deutlich wie hier, daß die Zeitenwende ihren Gipfel in dem Augenblick erreichte, als die neuen Herren, die seit langem schon die eigentlichen Lasten der Reichsverteidigung getragen hatten, endlich auch die Fesseln einer Dienststellung im Rahmen des Staatsapparates abstreiften. Nachdem sie mit den militärischen Rängen, die ihre Führer bekleideten, längst Zugang zu den Schalthebeln der Macht gefunden hatten, beseitigten sie das funktionslos gewordene weströmische Kaisertum, um die eigene Herrschaft aufzurichten, die trotz der formalen Anerkennung der Autorität des oströmischen Kaisers praktisch nicht mehr eingeschränkt war. Daher konnten die letzten Römer des Westreiches die rein nominelle Oberherrschaft des

359 Trad. Passau, Nr. 89, S. 76 (a. 899–903): . . . *Tradidit ad s. Laurentium, cuius reliquiae in ecclesia, quae prope civitatem Lahoria secus murum constructa est, requiescunt . . .*; vgl. aber NEUMÜLLER, Martyrer, insb. S. 26ff.

360 PRINZ, Salzburg, S. 18ff.; 21ff.; vgl. oben Anm. III, 289f.

Kaisers in Byzanz nicht mehr als Fortdauer des römischen Imperiums im Westen auffassen.

Stärker, als bisher angenommen wurde, lebte in der Generation, die den Todeskampf des antiken Staates gegen die barbarische Überfremdung noch durchgekämpft und den Sturz des letzten Kaisers Romulus miterlebt hatte, das Bewußtsein von der Wende der Zeiten, in jener Generation, die zugleich die besten Werte des Altertums, den Ertrag der Denkarbeit vieler Jahrhunderte, in den Klöstern barg. Sicher handelt es sich um alles andere als eine scharfe Zäsur, doch während die letzten Vertreter einer spätantiken Profanbildung wie Ennodius und Venantius Fortunatus auch in ihren Lobpreisungen germanischer Könige nur als Vertreter einer Welt gelten können, die den Todesstoß schon erhalten hat, sind es Persönlichkeiten wie Cassiodor oder Benedikt, die den Wandel der Zeit erfaßt und in der Vorbereitung einer echten Synthese antiker und germanischer Elemente im christlichen Glauben zugleich das geistige Vermächtnis des Altertums bewahrt und weitergereicht haben. Indem sie den Weg in die Zukunft wiesen, leiteten sie in Wahrheit das Mittelalter ein.

Wie keine dieser Persönlichkeiten aber steht Severinus auf dem Scheitelpunkt der Wende selbst, auf der einen Seite als der Repräsentant der römischen Staatsautorität, der sich mit letzten Kräften gegen die Übermächtigkeit des Schicksals noch einmal aufzulehnen versucht, auf der andern als der Heilige und Asket, der in der für die westliche Welt fortan typischen Auffassung monastischer Berufung die Vollkommenheit durch konsequente Erfüllung aller Forderungen der Schrift in der bedingungslosen Hingabe an den Willen Gottes, der inneren Abkehr vom eitlen Ruhm profaner Macht und der stetigen Verpflichtung zu tätiger Menschenliebe erstrebt.

Wenn schließlich eine hochadlige Dame ihren Besitz hergibt, um darauf dem Heiligen eine ewige Ruhestätte und der von ihm gegründeten Mönchsgemeinde eine Heimstatt zu verschaffen, so gehört auch diese Tat kaum noch der Antike, sondern eher schon der mittelalterlichen Welt an. Es wirkt fast symbolhaft, wenn die Überlieferung von Severinus in einem Kloster weiterlebt[361], das an demselben Ort errichtet wurde, wo sich die Kunde vom letzten römischen Kaiser, der noch in Italien residierte, verliert.

361 Zum Kloster Lucullanum s. Riché, S. 173; VAN UYTFANGHE, Éléments, S. 149f.

ABKÜRZUNGS- UND SIGLENVERZEICHNIS

AA	Auctores Antiquissimi
AASS	Acta Sanctorum . . . coll. J. Bollandus, Paris ^{3}1863ff.
Abh.	Abhandlungen
Ak. d. W.	Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. (philoso.-hist. Abt.)
AKG	Archiv f. Kulturgeschichte
An. Boll.	Analecta Bollandiana, Bruxelles, 1882ff.
AT, at	Altes Testament, alttestamentarisch
Bd.	Band
c.	Kapitel
cap	capitulum, Kapitelüberschrift
C. Ch.	Corpus Christianorum
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum, Berlin 1863ff.
Cod. Theod.	Codex Theodosianus
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1866ff.
DA	Deutsches Archiv für Erforschung (früher: Geschichte) des Mittelalters, Weimar, Köln, Graz, 1936ff.
Ep(p)	Epistula(e)
ep.	Episcopus
Eug. Ep.	Eugippius, Ep. ad Paschasium
FGH	Fragmenta Historicorum Graecorum, coll. C. Mullerus, Paris, Bd. IV 1851, Bd. V 1870
HZ	Historische Zeitschrift, München 1859ff.
ILCh	Inscriptiones Latinae Christianae veteres, ed. E. Diehl, Berlin 1925f.
Jb	Jahrbuch
Lg	Landesgeschichte
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. Br. ^{2}1957–1967
MG	Monumenta Germaniae Historica
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, Wien 1880ff.
NA	Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Hannover 1876ff.
ND	Neudruck
n. s.	nova series
NT, nt.	Neues Testament, neutestamentlich
par(r)	Parallelüberlieferung bei einem (oder mehreren) Synoptiker(n)
PG	J. P. Migne, Patrologia Graeca, Paris 1857ff.
PL	J. P. Migne, Patrologia Latina, Paris 1844ff.
pr.	Prooemium, Prolog
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, hg. Th. Klauser u.a., Stuttgart 1950ff.
RBPhH	Revue Belge de philologie et d'histoire, Bruxelles 1922ff.
RE	Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaften (Pauly-Wissowa), Stuttgart 1893ff.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Tübingen ^{3}1957–1965

RH	Revue historique, Paris 1876ff.
S.	Seite
s.	siehe
SB	Sitzungsberichte
S. Chr.	Sources Chrétiennes, Paris
Sp.	Spalte
SS	Scriptores (MG)
SS R. G.	Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum
SS R. M.	Scriptores Rerum Merovingicarum
StMBO	Studien u. Mitteilungen z. Geschichte des Benediktiner-Ordens
V. S.	Eugippius, V. Severini
V. A.	Ennodius, Vita Antonii mon. Lirinensis.
vgl.	vergleiche
WdF	Wege der Forschung
ZKiG	Zeitschrift für Kirchengeschichte, Gotha 1876ff.
Zs.	Zeitschrift

Die Bibelzitate und Abkürzungen entsprechen denen der Vulgata-Ausgabe der Württembergischen Bibelanstalt, Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem, rec. R. Weber, Stuttgart 1969.

QUELLENVERZEICHNIS

Acta Apostolorum apocrypha, I, ed. R. A. LIPSIUS, Leipzig 1891.
Acta Apostolorum apocrypha, II, ed. M. BONNET, Leipzig, 1, 1898, 2, 1903.
Acta Joannis s. Acta Apostolorum apocr. II, 1, S. 151–216.
Acta Petri s. Acta Apostolorum apocr. I, S. 45–77.
Acta Petri et Andreae s. Acta Apostol. apocr. II, 1, S. 117–127.
Acta Thomae s. Acta Apostol. apocr. II, 2, S. 99–291.
Agathias Myrinaeus, Historiae, rec. P. KEYDELL, Corpus fontium historiae Byzantinae II, Berlin 1967.
Ambrosius ep. Mediolan., De officiis ministrorum, PL 16, Sp. 25–194.
Anonymus Valesianus, pars post., s. Chronica minora I, S. 306–328.
Apollinaris Sidonius s. Sidonius.
Athanasius: Vita Antonii abbatis, PG 26, Paris 1887, Sp. 835–976.
—: Vita Antonii abb. interprete Euagrio, ed. H. ROSWEYDE, PL 73, Sp. 125–194.
Augustinus, Aurelius: De civitate Dei, rec. E. HOFFMANN, CSEL 40, 1899.
—: Ep. CCXX, rec. A. GOLDBACHER, CSEL 57, 1911.
—: De doctrina Christiana, Corp. Christ., Ser. Lat. 32, Turnholt 1962, S. 1–167.
—: Contra Faustum Manichaeum, ed. J. ZYCHA, CSEL 25, 1821, S. 797.
—: De utilitate credendi, ed. J. ZYCHA, CSEL 25, 1891, S. 1–48.
—: De trinitate, ed. W. J. MOUNTAIN, Corp. Christ., Ser. Lat. 16, Turnholt 1968.
—: De natura et origine animae, ed. C. F. VRBA u. J. ZYCHA, CSEL 60, 1913, S. 303–420.
Avellana collectio, Epistulae imperatorum pontificum aliorumque inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DCIII datae, I, rec. O. GUENTHER, CSEL 35, 1895.
Avitus Alcimus Ecdicius ep. Vienn., Opera, rec. R. PEIPER, MG AA VI, 2, 1883.
Basilius Caesariensis ep., Epp., PG 32, Paris 1886, Sp. 219–1112.
Biblia Sacra s. Vulgata.
Breves Notitiae s. Notitiae.
Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV., bearb. C. ERDMANN u. N. FICKERMANN, MG Briefe d. deutschen Kaiserzeit V, Weimar 1950.
Carta Cornutiana, in: Le Liber Pontificalis, Bd. I, ed. L. DUCHESNE, Paris 1886, ND 1955, S. 146f.
Cassianus, Johannes: Conlationes, rec. M. PETSCHENIG, CSEL 13, 2, Wien 1886.
—: Conlationes (Jean Cassien, Conférences) VIII–XVII, par E. PICHERY, S. Chr. 54, Paris 1958.
—: De institutione coenobiorum, rec. M. PETSCHENIG, CSEL 17, 1, Wien 1888.
Cassien, Jean s. Cassianus.
Cassiodorus Senator: Chronica s. Chronica minora.
—: Institutiones, ed. R. A. B. MYNORS, Oxford 1937.
—: Variae, rec. Th. MOMMSEN, MG AA 12, 1894.
Chronica Gallica s. Chronica minora.
Chronica minora I, ed. Th. MOMMSEN, MG AA IX, 1892.
Chronica minora II, ed. Th. MOMMSEN, MG AA XI, 1894.
Claudius Claudianus, Carmina, ed. Th. BIRT, MG AA X, 1892.
Codex Iustinianus, Corpus Iuris civilis, rec. P. KRUEGER, [8]Berlin 1906.
Codex Theodosianus I, 2, ed. Th. MOMMSEN, [2]Berlin 1954.
Collectio Avellana s. Avellana.

Constantinus Lugdunensis, V. Germani ep. Autiss. (= Constance de Lyon, Vie de Saint Germain d'Auxerre), par R. BORIUS, S. Chr. 112, 1965.
Continuatio Havniensis Prosperi s. Prosper.
Conversio Bagoariorum et Carantanorum, ed. M. KOS, Ljubljani 1936.
Corpus Inscriptionum Latinarum, ed. Acad. Litter. reg. Boruss, 16 Bde, 1863ff., ²1893ff.
Corradini s. Forcellini.
Decretum Gelasianum, ed. E. v. DOBSCHÜTZ, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur 38, H. 4, Leipzig 1912.
Diehl s. Inscriptiones Lat. Christian.
Encomium in Ephraem s. Gregor. Nyss., Sp. 819–850.
Ennodius, Magnus Felix: Opera, rec. F. VOGEL, MG AA VII, 1895.
Euagrius s. Athanasius, V. Antonii abb.
Eugippius: Ep. ad Paschasium s. V. Severini.
—: Excerpta ex operibus S. Augustini, PL 62, Paris 1863, Sp. 562–1088.
—: V. Severini, rec. P. KNOELL, CSEL IX, 2, 1886.
—: V. Severini, rec. Th. MOMMSEN, SS R. G. 43, 1888.
Evangelia apocrypha, rec. C. de TISCHENDORF, ²Leipzig 1876.
Excerpta de legationibus, ed. C. DE BOOR, Berlin 1903.
Expositio totius mundi et gentium, par J. ROUGÉ, S. Chr. 124, 1960.
Fasti Vindobonenses priores s. Chronica minora I, S. 274–336.
Faustus ep. Reiens., Epp., ed. B. KRUSCH, MG AA VIII, 1888, S. 265–298.
Ferrandus: Vita S. Fulgentii (= Ferrand, Vie der St. Fulgence) 1. par G. F. LAPEYRE, Paris 1929; 2. ed. G. DESPREZ, PL 65, 1892, Sp. 117–150.
Forcellini: Lexicon totius Latinitatis, cur. F. CORRADINI et I. PERIN. 4 Bde, Padua 1864–1926, ND 1965.
Fortunatus, Venantius Honorius Clementianus: Opera, ed. F. LEO, MG AA IV, 1881.
Fredegarii quae dicuntur chronicarum ll. IV, ed. B. KRUSCH, SS R. M. II, 1888, S. 1–193.
Fulgentius ep. Rusp.: Epp., ed. J. FRAIPONT, C. Ch. 91, 1968, S. 189–629.
(Ps.-)Germanus ep. Paris: Expositio brevis antiquae Liturgiae Gallicanae, PL 72, Paris 1849, Sp. 89–98.
Gregorius Magnus: Dialogi, a cura di U. MORICCA. Fonti per la Storia d'Italia 57, Rom 1924.
—: Registrum Epistolarum, ed. P. EWALD, MG Epp. I/II, 1887/91.
Gregor. Nyssenus: Opera, ed. MORELL (1638), PG 46, Paris 1863.
Gregor. ep. Turon.: Libri miraculorum VIII, ed. W. ARNDT u. B. KRUSCH. SSR.M. I, 2, 1885.
—: Libri Historiarum X, ed. B. KRUSCH u. W. LEVISON, SS R.M. I, 1, ²1951.
Hieronymus, Eusebius: Apologia contra libros Rufini, ed. VALLARSI et MAFFA, PL 23, Sp. 415–514.
—: Epp., rec. I. HILBERG, CSEL 54ff., 1910ff.
—: V. S. Hilarionis, ed. VALLARSI et MAFFA, PL 23, Sp. 29–54.
—: V. S. Pauli Erem, ebda, Sp. 17–30.
Hilarius ep. Arel: V. Honorati s. Vitae Honorati et Hilarii.
Hilarius ep. Pictav.: Comment. in Evangelium Matth., PL 9, Paris 1844, Sp. 915–1078.
Historia Langobardorum codicis Gothani, ed. G. WAITZ, SS R. Langobard., 1878, S. 7–11.
Historia monachorum in Aegypto (He kat' Aigypton monachon historia), Subsidia Hagiographica 34, ed. André-Marie Jean FESTUGIÈRE, Bruxelles 1961.
Historia monachorum interprete Rufino presb., ed. VALLARSI, PL 21, Sp. 387–462.
Hydatii Lemici continuatio chronici Hieronymiani s. Chronica minora II, S. 1–36.
Iacobus a Voragine: Legenda Aurea, rec. Th. GRAESSE 1890 (ND Osnabrück 1965).

Indiculus Arnonis s. Notitia.
Inscriptiones Latinae Christianae veteres, ed. E. DIEHL, Berlin 1931.
Isidor ep. Hisp.: Etymologiae, rec. W. M. LINDSAY, Bibl. Oxon. 1911, ND 1957.
—: De viris illustribus, ed. C. CODONER MERINO, Theses et stud. philol. Salmant. XII, 1964.
Jean Cassien s. Cassianus.
Johannes Cassianus s. Cassianus.
Jordanis: Opera, rec. Th. MOMMSEN, MG AA V, 1882.
Laterculus Veronensis, ed. O. SEECK, s. Notitia dignitatum, S. 247–253.
Legenda Aurea s. Jacobus.
Lex Romana Burgundionum, ed. L. R. de SALIS, MG Leges, 1892, Sect. I, 2,1, S. 123–163.
Liber Pontificalis, Bd. I, ed. L. DUCHESNE, Paris 1886, ND 1955.
Malchus Philadelph. s. FGH IV, S. 111–132.
Marcellini comitis Chronicon s. Chronica minora II, S. 37–103.
Maximus ep. Turin.: Opera, MIGNE PL 57, 1862.
Meinhard von Bamberg s. Briefsammlungen d. Zeit Heinrichs IV.
Notitia Arnonis s. Salzburger UB I, S. 3–16.
Notitia dignitatum, acc. Notitia urbis Constantinopol. et latercula provinciarum, ed. O. SEECK, 1876.
Notitiae breves s. Salzburger UB II, S. A 1–23.
Origo gentis Langobardorum, ed. G. WAITZ, SS R. Langob. 1878, S. 1–6.
Palladius: Historia Lausiaca vetere interprete Latino, (Heraclidis paradisus), ed. H. ROSWEYDE, PL 74, 1879, Sp. 243–342.
Paolino, Vita di S. Ambrogio, s. Paulinus.
Passau: Die Traditionen des Hochstifts, hrsg. M. HEUWIESER, Quellen u. Erört. z. bayer. Gesch. N. F. 6, München 1930 (ND Aalen 1969).
Paulinus: V. s. Ambrosii ep. Mediol., ed. M. S. KANIECKA, Washington 1928.
—: V. s. Ambrosii (= Paolino, V. di sant'Ambrogio), ed. M. PELLEGRINO, Verba seniorum, n. s. 1, Rom 1961.
Paulus Diaconus: Historia Langobardorum, ed. L. BETHMANN u. G. WAITZ, S. R. Langob., 1878, S. 12–187.
Philostratus: V. Apollonii Tyan., ed. C. L. KAYSER, Leipzig 1870, Ndr. Hildesheim 1964.
Possidius: V. s. Augustini, 1. (= Possidio, V. di Sant'Agostino), ed. M. PELLEGRINO, Verba seniorum 4, Alba 1955; 2. ed. by H. WEISKOTTEN, Princeton 1919.
Pontius: Vita et passio S. Cypriani (= Ponzio, V. di S. Cipriano), ed. M. PELLEGRINO, Verba seniorum 3, Alba 1955.
Pratum spirituale auct. Joh. Moscho interpr. Ambrosio Camaldul., ed. H. ROSWEYDE, PL 74, 1879, Sp. 119–244.
Priscus rhetor Panites, ed. C. MÜLLER, Fragmenta Historicorum Graecorum, Paris IV, 1885, S. 69–110, V, 1883, S. 24–26.
—: s. Excerpta de legationibus.
Procopius: De bello Gothico, ed. J. HAURY, Procop., opera II, Leipzig 1963.
Prosperi Aquitani Chronici Continuatio Havnens. s. Chronica minora I, S. 298–399.
Protevangelium Jacobi s. Evangelia apocrypha, S. 1–50.
Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, hg. PAULY-WISSOWA, bearb. K. ZIEGLER, 1893 ff. (RE).
Rufinus, s. Historia monachorum.
Ruricius ep. Lemov.: Epp., ed. B. KRUSCH, MG AA VIII, 1887, S. 299–352.
Salvianus presb. Mass.: Opera, rec. C. HALM, MG AA I, 1, 1877.

Salzburger UB, 2 Bde, bearb. W. HAUSTHALER u. F. MARTIN, 1910/1919.
Scriptores Historiae Augustae, ed. E. HOHL, Bibl. Teubn., Leipzig [3]1965.
Sidoine Apollinaire s. Sidonius Apollinaris.
Sidonius Apollinaris: Epp. et carm., ed. Ch. LUETJOHANN, MG AA VIII, 1887, S. 1–264.
—: Carmina (= Sidoine Apollinaire, T. I. Poèmes), par A. LOYEN, Coll. G. Budé, Paris 1960.
Socrates Scholasticus: Historia ecclesiastica, ed. H. VALESIUS (1668), PG 67, 1864.
De Spinoza, Benedictus: Tractatus Theologico-politicus, Opera III, ed. C. H. BRUDER, Leipzig 1846.
—: Theologisch-politischer Traktat, übertr. v. G. GEBHARDT, Philosophische Bibliothek 93, Leipzig 1908.
Suidae Lexicon, ed. G. BERNARDY, Halle/Braunschweig 1853.
Sulpicius Severus: Opera, rec. C. HALM, CSEL I, Wien 1866.
—: V. Martini (= Sulpice Sévère, Vie de St. Martin) par J. FONTAINE, S. Chrét. 133/4, Paris 1967/8.
Synesios ep. Ptolemaid.: De providentia, PG 66, 1864, Sp. 1211–1282.
Theodoretus ep. Cyr.: Historia religiosa, ed. J. L. SCHULZE (1769), Migne PG 82, 1864, Sp. 1283–1496.
Theophanes Confessor: Chronographia, ed. C. DE BOOR, Leipzig 1883/5.
Thesaurus linguae Latinae, ed. auct. Academiarum Germanicarum Berol., Gotting., Lips. Monac., Vindobon., Lipsiae, 1900ff.
Traditionen: Die Traditionen des Hochstifts Passau s. Passau.
Urkundenbuch, Salzburger, s. Salzburger.
Venantius s. Fortunatus.
Vincentius Lerinensis: Commonitorium, ed. R. S. MOXON, Cambridge 1915.
Vita Alnei presb. AA SS Sept. III.
Vita Amatoris ep. Autiss., AA SS Mai I, 1886, S. 51–61.
Vita Ambrosii ep. Mediol. s. Paulinus.
Vita Antonii abbatis s. Athanasius.
Vita Antonii monachi Lirinens. s. Ennodius, Opera, S. 185–190.
Vita Apollonii Tyan. s. Philostratus.
Vita Augustini ep. Hipp. s. Possidius.
Vita Bonifatii s. Willibald.
Vita Caesarii ep. Arel., ed. B. KRUSCH, SS R.M III, 1896, S. 433–501.
Vita Caemgeni abb. Glenndaloch., 1. ed. W. W. HEIST, Vitae SS. Hiberniae, Subs. Hagiographica 28, 1965, S. 361–365; 2. AA SS 3. Juni I, S. 312–322.
Vita Cypriani s. Pontius.
Vita Ephraem Syri s. Gregor Nyss., Opera Sp. 819–850.
Vita Ephraem Syri s. Encomium in Ephraem.
Vita Eugendi s. Vitae patrum Iurensium.
Vita Fulgentii s. Ferrandus.
Vita Germani ep. Autiss. s. Constantius.
Vita Gregorii Thaumaturgi s. Gregor Nyss. Opera, Sp. 893–958.
Vita Hilarii ep. Arel. s. Vitae Honorati et Hilarii.
Vita Hilarionis s. Hieronymus.
Vita Honorati ep. Arel. s. Vitae Honorati et Hilarii.
Vita Hrodberti ep. Salisb., 1. ed. W. LEVISON, SS R.M. VI, 1913, S. 140–162; 2. s. Conversio.
Vita Lauteni abb. Siesiens., AA SS Nov. I., 1887, S. 280–287.

Vita Lupi ep. Tricass., ed. B. KRUSCH, SS R.M. III, 1896, S. 117–124, VII, 1919, S. 284–302.

Vita Martini ep. Turon. s. Sulpicius.

Vita Pachomii abb. Tabenn. interpr. Dionysio Exiguo, PL 73, S. 227–282.

Vita Pauli s. Hieronymus.

Vita et passio Cypriani s. Pontius.

Vitae Honorati et Hilarii epp. Arel., rec. S. CAVALLIN, Skrifter Utgivna av Vetenskaps-Societeten i Lund 40, 1952.

Vitae patrum Iurensium Romani, Lupicini, Eugendi, ed. B. KRUSCH, SS R.M. III, 1896, S. 125–166.

Willibald: V. Bonifatii, ed. W. LEVISON, SS r. G. 49, 1905.

Zosimus Comes: Historia nova, ed. L. MENDELSOHN, Leipzig 1887.

LITERATURVERZEICHNIS

AIGN, Albrecht: Favianis und der heilige Severin. Ostbairische Grenzmarken, Passauer Jb. für Geschichte, Kunst und Volkskunde 3, 1959, S. 168–200 (I); 6, 1962/3, S. 5–77 (II).

—: Zeugnisse aus Passaus römischer Zeit. Ostbairische Grenzmarken 15, 1973, S. 177–191.

AIGRAIN, René: L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire, Paris 1953.

ALFÖLDI, Andreas: Christliche Spuren in Pannonien während der Völkerwanderungszeit. Sz. István Emlékkönyo, I, Budapest 1938, S. 149ff. Deutsche Kurzfassung: Fol. Arch. 1, 1939, S. 229f. (v. T. Nagy).

—: Der Untergang der Römerherrschaft in Pannonien, Berlin/Leipzig, Bd. I, 1924, Bd. II, 1926.

ALFÖLDI, Geza: Noricum, London 1974.

ALLWOHN Adolf: Magie und Suggestion in der Heilpraxis, s. Magie und Wunder, S. 29–50 (= 32–56).

ALTANER, Berthold und STUIBER, Alfred: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg 1966.

ARBUSOW, Leonid: Colores rhetorici, hg. H. Peter, ²Göttingen 1963.

ARNHEIM, M. T. W.: The Senatorial Aristocracy in the later Roman Empire, Oxford 1972.

ARSAC, P.: La dignité sénatoriale au Bas-Empire. Revue historique du droit français et étranger 47, 1969, S. 198–243.

AUBIN, Hermann: Vom Absterben antiken Lebens im Frühmittelalter. In: Kulturbruch oder Kulturkontinuität im Übergang von der Antike zum Mittelalter, hg. P. E. Hübinger, WdF 201, Darmstadt 1968, S. 203–258 (= Antike und Abendland 3, 1948, S. 88–119).

—: Zur Frage der historischen Kontinuität im allgemeinen. In: Kulturbruch . . ., S. 164–202 (= HZ 168, 1943, S. 229–262).

—: Maß und Bedeutung der römisch-germanischen Kulturzusammenhänge im Rheinland. In: Kulturbruch . . ., S. 34–78 (= 13. Bericht der Römisch-Germanischen Kommission 1921).

—: Zum Übergang von der Römerzeit zum Mittelalter auf deutschem Boden. Festschrift A. Schulte z. 70. Geb., Düsseldorf 1927, S. 30–43.

AUER, Alfons, s. Darlapp.

AUERBACH, Erich: Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter, Bern 1958.

—: Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur. Schriften und Vorträge des Petrarca-Instituts Köln 2, Krefeld 1953.

BABUT, Edmond Charles: Saint Martin de Tours, Paris 1912.

BADER, Karl Siegfried: Mehr Geistesgeschichte. Gedanken und Versuche. Hist. Jb. 62–69, 1949, S. 89–108.

BÄCHTOLD-STÄUBLI, Hanns: s. Handbuch des deutschen Aberglaubens.

BALDERMANN, Hermann: Die Vita Severini als literarisches Genos und als historische Quelle, Diss. (Masch.) Hamburg 1955.

—: Die Vita Severini des Eugippius. Wiener Studien 74, 1961, S. 142–155 (I); 77, 1964, S. 162–173 (II).

BARDENHEWER, Otto: Geschichte der altkirchlichen Literatur IV, Freiburg 1924.

BARKER, Ernest: Italy and the West, s. Cambridge Medieval History I, 1911, S. 392–431.

BARR, James: Bibelexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft, München 1965.

BARTON, Peter F.: Die Frühzeit des Christentums in Österreich. Beiträge und Texte zur Geschichte und Kirchengeschichte, I, Wien/Köln 1974.

BAUDRILLART, André: Saint Séverin, apôtre du Norique, in: Les saints 62, Paris 1908.

BAUERREISS, Romuald: Kirchengeschichte Bayerns I, St. Ottilien 1949.

BEISSEL, Stephan: Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginn des 13. Jh., Freiburg (Br.) 1890.

BENDER, Hans: Glaubensheilung und Parapsychologie, s. Magie und Wunder, S. 140–159 (²159–180).

BENINGER, Eduard: Die Germanenzeit in Niederösterreich von Marbod bis zu den Babenbergern. Ergebnisse der Bodenforschung, Wien 1934.

BENJAMIN: Art. Ennodius, RE 5,2, 1905, Sp. 2629–2633.

BERGER: Art. Illustris, RE 9, 1914, Sp. 1070–1085.

BERNHEIM, Ernst: Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung I, Tübingen 1918.

BERNOULLI, Carl Albrecht: Die Heiligen der Merowinger, Tübingen 1908.

BERTHOLET, Alfred: Art. Magie, RGG 4, 1960, Sp. 595–601.

BERTOLINI, Ottorino: Germani migrazioni e regni nell'Occidente già Romano, in: Storia universale diretta da E. Pontieri, Milano 1965.

BETZ, Arthur: Noriker im Verwaltungs- und Heeresdienst des römischen Reiches, in: Beiträge z. älteren europäischen Kulturgeschichte, Festschr. R. Egger II, Klagenfurt 1953, S. 269–285.

—: Aus Österreichs römischer Vergangenheit, Wien 1956.

BEUMANN, Helmut: Gregor von Tours und der sermo rusticus, in: Spiegel der Geschichte, Festgabe f. M. Braubach, Münster 1964, S. 69–98 (= DERS.: Wissenschaft, S. 41–70).

—: Methodenfragen der mittelalterlichen Geschichtsschreibung, in: DERS.: Wissenschaft, S. 1–8.

—: Pusinna, Liudtrud und Mauritius. Quellenkritisches zur Geschichte ihrer hagiographischen Beziehungen. Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für westfäl. Landes- und Volkskunde, R. I, H. 15, Münster 1970, S. 17–29.

—: Zur Textgeschichte der Vita Ruperti. Festschr. H. Heimpel zum 70. Geb, II., Göttingen 1972, S. 166–196.

—: Widukind von Korvei. Untersuchungen zur Geschichtsschreibung und Ideengeschichte des 10. Jh. Abhandlungen über Corveyer Geschichtsschreibung 3, Weimar 1950.

—: Wissenschaft vom Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze, Köln/Wien 1972.

BIELER, Ludwig: ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum, Wien, I 1935, II 1936 (ND Darmstadt 1967).

— und KRESTAN, Ludmilla: The life of St. Severin. The fathers of the church 55, Cath. Univ. America., Washington 1965.

BITTER, Wilhelm (Hg.): Magie und Wunder, s. Magie und Wunder.

—: Die medizinische Psychologie und die »geistigen Heilungen«. In: Magie und Wunder, S. 10–28 (= 10–31).

—: Der Verlust der Seele. Herder-B. 333, Freiburg 1969.

BLUMENTHAL, Martin: Formen und Motive in den apokryphen Apostelgeschichten. Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchristl. Literatur 48,1, Leipzig 1937.

BÖHNE, Winfried: Art. Legende, LThK 6, 1961, Sp. 876–878.

BOESCH-GAJANO, Sofia: Rez. zu Graus, F., Volk, Herrscher u. Heiliger im Reich der Merowinger., Studi Medievali 38,2, Spoleto 1967, S. 901–909.

BOLL, Franz: Die Lebensalter. N. Jbb. f. d. klass. Altertum 31, XVI, 1913, 1. Abt., S. 89–145.

BOLTON, Whitney French: The supra-historical sense in the dialogue of Gregory I. Aevum. Rassegna di scienze stor., ling., filolog. 33, Milano 1959, S. 206–213.

BÓNA, István: Beiträge zur Archäologie und Geschichte der Quaden. In: Acta Arch. Acad. Scient. Hung. 15, 1963, S. 239–307.

—: Eugippii Vita s. Severini. Antik Tanulmanyok 16, 1969, S. 265–290.

BORIUS, René: Constance de Lyon, Vie de St. Germain d'Auxerre. S. Chrét. 112, Paris 1965.

BOSL, Karl: Der Adelsheilige, Idealtypus u. Wirklichkeit. Gesellschaft u. Kultur im merovingerzeitlichen Bayern des 7.–8. Jh., Gesellschaftskritische Beiträge zu den Viten der bayrischen Stammesheiligen Emmeram, Rupert u. Korbinian. Speculum historiale, J. Spörl z. 60. Geb., Freiburg/München 1965, S. 167–187.

—: Maßstäbe geschichtlichen Denkens, Koreferat Historikertag Duisburg 1962. HZ 197, S. 555–567 = Zu einer Soziologie der mittelalterl. Fälschung. In: DERS.: Frühformen der Gesellschaft im ma. Europa, München/Wien 1964, S. 413–424.

BOSSARD, Robert: Über die Entwicklung der Personendarstellung in der mittelalterl. Geschichtsschreibung, Diss. Zürich 1944.

BROSCH, Franz: Romanische Quadrafluren in Ufernorikum. Jb. d. O.Ö. Musealvereins 94, 1949, S. 125–177.

BUCHNER, Rudolf: Die römischen und die germanischen Wesenszüge in der neuen politischen Ordnung des Abendlandes. Settimane di studio V: Caratteri del secolo VII in Occidente, Spoleto 1958, S. 223–269.

BÜDINGER, Max: Eugipius. Eine Untersuchung. In: SB d. Ak. d. W. Wien, 91, 1878, S. 793–814.

BULST, Walther: Eugippius und die Legende des hl. Severin, Hagiographie und Historie. In: Die Welt als Geschichte 10, 1950, S. 18–27.

BULTMANN, Rudolf: Die Geschichte der synoptischen Tradition, [4]Göttingen 1958.

—: Die Erforschung der synoptischen Tradition, [3]Berlin 1960.

—: Zum Problem der Entmythologisierung. In: Glauben und Verstehen, Gesammelte Aufsätze IV, Tübingen 1965, S. 128–137 (= Kerygma und Mythos VI, 1, 1963, S. 19–27).

—: Das Problem der Hermeneutik. In: Glauben und Verstehen II, 1952, S. 211–235 (= Zs. f. Theol. u. Kirche 47, 1950, S. 47–69).

—: Zur Frage des Wunders. Gesammelte Aufsätze, Berlin (Ost) 1973, S. 76–90.

BURY, John Baguell: History of the late Roman Empire I, [2]New York 1958.

CAMBRIDGE MEDIEVAL HISTORY, planned by J. B. Bury, ed. by H. M. Gwatkin and J. P. Whitney, Vol. I. The Christian Roman Empire and the foundation of the Teutonic kingdoms, Cambridge 1911.

CANTARELLI, Luca: L'imperatore Maioriano, Saggio critico. Archivo della R. Società Romana die Storia Patria VI, 1883, S. 259–301.

—: L'ultimo rifugio di Romolo Augustolo. Historia, Studi storici per l'antiquità Classica 2, 1928, S. 185–190.

v. CAMPENHAUSEN, Hans: Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum.: Sammlg. allgemeinverständlicher Vorträge und Forschungen aus dem Gebiet der Theologie u. Religionswissensch. 149, Tübingen 1930.

CAPOVILLA, Giovanni: Studi sul Noricum. Ricerche storiche e etno-linguistiche. Miscell. Giovanni Galbiati 1, 1951, S. 212–411.

CASPAR, Erich: Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft II, Tübingen 1933.

CASTRITIUS, Helmut: Zur Sozialgeschichte der Heermeister des weströmischen Reiches nach der Mitte des 5. Jh.: Flavius Valila qui et Theodobius. Ancient Society 3, 1972, S. 233–243.

—: Besprechung Várady: Das letzte Jahrhundert Pannoniens. Byzantin. Zs. 66, 1973, S. 393–396.

CAVALLIN, Samuel: Literarhistorische und textkritische Studien zur Vita s. Caesarii Arelatensis. Lunds Universitets Arsskrift, NF 1,30,7, 1934.

CESSI, Roberto: Studi sulle fonti dell'età gotica e longobarda II: Prosperi continuatio Havniensis. Archivio Muratoriano XXII, 1922, S. 587–641.

CHADWICK, Nora K.: Poetry and letters in Early Christian Gaul, London 1955.

CHASTAGNOL, André: Le sénat romain sous le règne d'Odoacre. Antiquitas R. 3, Bd. 3, Bonn 1966.

CHRISTLEIN, Rainer: Die Stadt Passau und ihre Topographie. In: Das neue Bild der alten Welt. Kölner Römer-Illustrierte 2, 1975, S. 210f.

CHRISTMANN, Heinrich M.: Der Doppelgegensatz: Wunder und Pseudowunder-Sakrament und Magie. In: Magie und Wunder, S. 74–87 (= 84–99).

CHRYSOS, Evangelos: Die angebliche Nobilitierung des Klerus durch Kaiser Konstantin den Großen[1]. Historia XVIII, 1969, S. 119–128.

CIPOLLA, Carlo: Considerazioni sul concetto di stato nella monarchia di Odoacre[2]. Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, scienze morali, storiche e filologiche, R. 5, vol. 20, 7–10, Roma 1911, S. 353–468.

CLAUDE, Dietrich: Geschichte der Westgoten. Urban Tb. 128, Stuttgart 1970.

COOK, Genevieve Marie: The life of St. Epiphanius by Ennodius. Studies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature XIV, Washington 1942.

COURCELLE, Pierre: Histoire littéraire des grandes invasions germaniques, Paris 1948, [3]1964.

CSENDES, Peter: König Flaccitheus und die Alpenpässe, in: Carinthia I, 155, Klagenfurt 1965, S. 289–294.

CURTIUS, Ernst Robert: Die Lehre von den drei Stilen in Altertum und Mittelalter. Romanische Forschungen 64, 1952, S. 57–70.

—: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, [5]Bern/München 1965.

DABROCK, Joseph: Die christliche Legende und ihre Gestaltung in moderner deutscher Dichtung als Grundlage einer Typologie der Legende. Diss. Bonn 1933, Düren 1934.

DANNENBAUER, Heinrich: Die Entstehung Europas. Von der Spätantike zum Mittelalter I, Stuttgart 1959.

DARLAPP, Adolf/Lanczkowski, Günter/Auer, Alfons: Art. Magie, LThK 6, 1961, Sp. 1274–1280.

DE GAIFFIER, Baudouin: Hagiographie et Historiographie. Sett. di studio d. Centro Ital. di studi sull'alto medioevo XVII. La storiografia Altomedievale 1969, Spoleto 1970, S. 139–196.

—: Mentalité de l'hagiographie médiéval d'après quelques travaux récents. An. Boll. 86, 1968, S. 391–399.

—: Miracles bibliques et vies de saints. In: Études critiques d'hagiographie et d'iconographie, Subsidia hagiographica 43, Bruxelles 1967, S. 50–61.

DÉGH, Linda: Prozesse der Sagenbildung (1965), s. Sagenforschung, vergleichende, S. 374–389.

DE GRASSI, Attilio: I fasti consolari dell'Impero Romano. Sussidi eruditi 3, Roma 1952.

DELEHAYE, Hippolyte: Cinq lecons sur la methode hagiographique. Subsidia hagiographica 21, Bruxelles 1934.

—: Les Légendes hagiographiques. Subsidia hagiographica 18a, [4]Bruxelles 1955; Übersetzung d. 1. Aufl. v. E. A. Stückelberg, Kempten/München 1907.

—: St. Martin et Sulpice Sévère. An. Boll. 38, 1920, S. 5–136.

DEMANDT, Alexander: Art. Magister militum, RE Suppl. XII, 1970, Sp. 553–790.

DIBELIUS, Martin: Die Formgeschichte des Evangeliums, hg. G. Bornkamm, [5]Tübingen 1966.

DIEHL, Ernst (Hg.): s. Inscriptiones Lat. Christianae vet.

DIESNER, Hans Joachim: Die Laufbahn des comes Africae Bonifatius und seine Beziehungen zu Augustin. In: DERS.: Kirche und Staat im spätrömischen Reich. Aufsätze zur Spätantike und zur Geschichte der alten Kirche, Berlin 1964, S. 100–126.

—: Severinus und Eugippius. In: Kirche und Staat . . ., S. 155–167 (= Wissenschaftl. Zs. d. M. Luther-Universität Halle-Wittenberg, geschichtl. u. sprachwiss. R. 7, 1957/8, S. 1165–1172)

—: Spätantike und Völkerwanderung. Wissenschaftl. Beiträge der M. Luther-Universität Halle-Wittenberg 1966, 17, C 4, Halle 1966.

DIETZE, Heinrich: Rätien und seine germanische Umwelt in der Zeit von 450 bis auf Karl den Großen, Diss. Frankfurt 1931.

DILL, Samuel: Roman Society in the last century of the Western Empire, London 1898, ND New York 1960.

DÖRRIES, Hermann: Die Vita Antonii als Geschichtsquelle. Nachrichten der Ak. d. W., phil.-hist. Kl., Göttingen 1949, S. 359–410.

DOPSCH, Alfons: Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Caesar bis zu Karl dem Großen I, Wien 1918.

DORN, Erhard: Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters. Medium Aevum. Philologische Studien 10, München 1967.

DUCHESNE, Louis: L'église au VI-ième siècle, Paris 1925.

—: Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule, 2 Bde, [2]Paris 1907/10.

EBERT, Adolf: Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande I, [2]Leipzig 1889.

ECKHART, Lothar: Ein Grabstein der späten Völkerwanderungszeit aus St. Georgen im Attergau. Jb. d. O.Ö. Mus.Vereins 118 I., 1973, S. 89–114.

—: Die Grabungsergebnisse 1960–63 in St. Laurenz zu Lorch-Enns. Jb. d. O.Ö. Mus.Vereins 109, I, 1964, S. 172–184.

—: Der römische Limes in Österreich. 25. Das römische Donaukastell Schlögen in Oberösterreich, Wien 1969.

—: Die Römersteine des Benediktinerstiftes Kremsmünster in Oberösterreich. Jb. d. O.Ö. Mus.Vereins 114, I, 1969, S. 49–68.

—: Die archäologische Vergangenheit der Kaplaneikirche St. Laurentius zu Lorch-Enns in Oberösterreich. Christliche Kunstblätter 3, Linz 1967, S. 62–71.

—: Vorbericht über die Grabungsergebnisse 1964 in St. Laurentius . . . Jb. d. O. Ö. Mus. Vereins 110, 1965, S. 228–231.

EDSMANN, Carl-Martin; JACOB, Edmond; IBER, Gerhard; SCHMIDT, Ludwig; RANKE, Kurt: Art. Sagen und Legenden. RGG 5, 1961, Sp. 1300–1314.

EGGER, Rudolf: Der Alpenraum im Zeitalter des Übergangs von der Antike zum Mittelalter. In: Vorträge und Forschungen 10, Reichenau-Vorträge 1961/62, Konstanz/Stuttgart 1965, S. 15–28.

—: Römische Antike und frühes Christentum, Ausgewählte Schriften I u. II, Klagenfurt 1962.

—: Eine altchristliche Bischofsinschrift. In: Römische Antike I, S. 11–115 (= Mitteilungen d. Vereins klass. Philologen in Wien 4, 1927, S. 3ff.).

—: Civitas Noricum, in: Römische Antike I, S. 116–122 (= Wiener Studien 47, 1929, S. 146–154).

—: Der heilige Hermagoras. Eine kritische Untersuchung. Carinthia I, 134/35, 1947, S. 16–55 (I), ebd., 136–138, 1948, S. 208–246 (II) (= Klagenfurt 1948).

—: Aus dem Leben der donauländischen Wehrbauern. Österr. Ak. d. W., phil.-hist. Kl., Anzeiger 86, 1949, Wien 1950.

—: Die Ostalpen in der Spätantike. In: Römische Antike I, S. 257–271 (= Das Neue Bild der Antike 2, 1942, S. 395–411).

EMONDS, Hilarius: Art. Abt. RAC 1, 1950, S. 45–55.

ENSSLIN, Wilhelm: Beweise der Romverbundenheit in Theoderichs des Großen Außen- und Innenpolitik. In: I Goti in Occidente, Settimane di Studi III, Spoleto 1956, S. 509–536.

—: Zum Heermeisteramt des spätrömischen Reiches; in: Klio 23, 1930, S. 300–325.

—: Art. Magnus; RE 14,1, 1928, Sp. 490.

—: Art. Maiorianus; RE 14,1, 1928, Sp. 584–590.

—: Art. Marcellinus; RE 14,2, 1930, Sp. 1446–1448.

—: Art. Nepos, RE 16,2, 1935, Sp. 2505–2511.

—: Art. Nepotianus, RE 16,2, 1935, Sp. 2513.

—: Art. Paeonius, RE 18,2, 1942, Sp. 2411f.

—: Das Römerreich unter germanischer Waltung. Das neue Bild d. Antike 2, 1942, S. 412–432.

—: Art. Syagrius, RE 4 A, 1931, Sp. 998.

—: Des Symmachus Historia Romana als Quelle für Jordanes. SB Ak. d. W. München, phil.-hist. Kl., 1948, 3.

ERTL, Franz: Topographia Norici I. Die römischen Siedlungen, Straßen und Kastelle im Ostalpenraum. Kremsmünster ²1971; II. Von Noreia und Hallstatt zur Stammesheimat der Bayern, Kremsm. 1969.

FESTUGIÈRE, André-Marie Jean: Le probleme litteraire de l'Historia monachorum. Hermes 83, 1955, S. 257–284.

FICHTENAU, Heinrich: Zum Reliquienwesen des früheren Mittelalters. MIÖG 60, 1952, S. 60–89. Jetzt auch in DERS.: Beiträge zur Mediävistik. Ausgewählte Aufsätze I, Stuttgart 1975, S. 108–144.

FINSTERWALDER, Karl: Romanische Vulgärsprache in Rätien und Norikum von der römischen Kaiserzeit bis zur Karolingerepoche. Historische Belege und sprachliche Folgerungen. In: Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 12. Festschrift Karl Pivec, 1966, S. 33–64.

FISCHER, Joseph: Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des hl. Augustinus, (Diss. Würzburg 1942) Heidelberg 1948.

FLICHE, Augustin; MARTIN, Victor; DE LABRIOLLE, P.: Histoire de l'église depuis des origines jusqu'à nos jours IV, De la mors de Théodose a l'élection de Grégoire le Grand par de Labriolle, P.; Bardy, G.; Brehier, L.; de Plinval, G., Paris,

FONTAINE, Jacques: Art. Ennodius, RAC 5, 1962, Sp. 398–421.

—: Sulpice Sévère, Vie de St. Martin. S. Chr. 133/134, Paris 1967/68.

—: Vérité et fiction dans la chronologie de la Vita Martini. In: Saint Martin et son temps. Stud. Anselm. 46, 1961, S. 189–236.

FOHRER, Georg: Die Sage in der Bibel, s. Sagen u. ihre Deutung, S. 59–80.

FRENKEN, Goswin: Wunder und Taten der Heiligen. Bücher des Mittelalters, hg. F. v. d. Leyen, München 1925.

FREUD, Sigmund: Psychische Behandlung (Seelenbehandlung 1905). In: DERS.: Darstellungen der Psychoanalyse. Fischer-B. 1010, 1969, S. 14–36.

—: Über Psychoanalyse. Fünf Vorlesungen (1909), ebda. S. 50–101.

FRIDH, Åke Jason: Terminologie et formules dans les Variae de Cassiodore. Études sur le developpement du style administrative aux derniers siècles de l'antiquité. Diss. Göteborg. Stud. Graeca et Lat. Gothob. 2. Stockholm 1956.

FRITZE, Wolfgang: Universalis gentium confessio. Formeln, Träger und Wege universalmissionarischen Denkens im 7. Jh. Frühmittelalt. Studien 3, Jb. d. Inst. f. Frühmittelalterforsch. d. Univ. Münster 1969, S. 78–130.

FUHRMANN, Horst: Die Fälschungen im Mittelalter. Überlegungen zum mittelalterlichen Wahrheitsbegriff. HZ 197, 1963, S. 529–554.

FUHRMANN, Manfred: Die lateinische Literatur der Spätantike. Ein literarhistorischer Beitrag zum Kontinuitätsproblem. Antike und Abendland 13, 1967, S. 56–79.

GADAMER, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Tübingen 1960.

GAGÉ, Jean: Les classes sociales dans l'Empire Romain. Paris 1964.

GAMBER, Klaus: Die Severins-Vita als Quelle für das gottesdienstliche Leben in Norikum während des 5. Jh. Röm. Quartalsschrift f. christl. Altertumskunde u. Kirchengeschichte 65, 1970, S. 145–157.

GALSTERER, Brigitte und Hartmut: Zum Stadtrecht von Lauriacum. Bonner Jbb. 171, 1971, S. 334–348.

GEISS, Hans: Geld- und naturalwirtschaftliche Erscheinungsformen im staatlichen Aufbau Italiens während der Gotenzeit. Beiheft VSWG 27, Stuttgart 1931.

GEROV, Boris: Zur Verteidigung der Städte im Balkanraum während der Nordvölkerinvasionen vom 2. bis zum 4. Jh. Klio. Beiträge zur alten Geschichte 55, 1973, S. 285–288.

GLÜCK, Wilhelm: Die Bistümer Norikums, insbesondere das Lorchische. SB phil.-hist. Kl. Ak. d. W. Wien 17, 1855, S. 60–150.

GOPPELT, Leonhard: Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen. Beiträge z. Förderung christl. Theologie, 2. R. Bd. 43, Gütersloh 1949 (ND Darmstadt 1969).

GRANBERG, Gunner: Memorat und Sage. Einige methodische Gesichtspunkte (1955), s. Sagenforschung, vergleichende, S. 90–98.

GRAUS, František: Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die Gefangenenbefreiungen; Jb. f. Wirtschaftsgesch. 1961, I, S. 61–156.

—: Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit, Praha 1965.

GREVERUS, Ina-Maria: Thema, Typus und Motiv. Zur Determination der Erzählformen (1965), s. Sagenforschung, vergleichende, S. 390–401.

GRIFFÉ, Elie: La Gaule chrétienne a l'époque romaine, 3 Bde. Paris 1965/66.

GROSSE, Robert: Römische Militärgeschichte von Gallienus bis zum Beginn der byzantinischen Themenverfassung, Berlin 1920.

GRUNDMANN, Herbert: Geschichtsschreibung im Mittelalter. Gattungen–Epochen–Eigenart. Kl. Vandenhoeck-R. 209/10, Göttingen 1965.

—: Litteratus-illiteratus. Arch. f. Kulturgesch. 40, 1958, S. 1–65.

GÜNTER, Heinrich: Hagiographie und Wissenschaft. Hist. Jb. 62/69, 1942/49, S. 43–88.

—: Die christliche Legende des Abendlandes. Religionswissenschaftl. Bibliothek 2, Heidelberg 1910.

—: Legenden-Studien, Köln 1906.

—: Psychologie der Legende. Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligen-Geschichte, Freiburg 1949.

HABERL, Johanna: Wien-Favianis und Vindobona. Eine archäologische Illustration zur Vita Severini des Eugippius. Leiden 1976.

HACHMANN, Rolf: Die Goten und Skandinavien. Quellen u. Forschungen z. Sprach- u. Kulturgesch. d. germ. Völker, N. F. 34, Berlin 1970.

HAGENDAHL, Harald: Latin fathers and the classics. A study on the apologists, Jerome and other christian writers. Acta Univers. Gothoburg. 64,2, Göteborg 1958.

HAND, Wayland D.: Der Stand der europäischen und amerikanischen Sagenforschung (1965), s. Sagenforschung, vergleichende, S. 402–430.

HANDBUCH des deutschen Aberglaubens, hg. H. Bächtold-Stäubli u. E. Hoffmann-Krayer, 8 Bde, Berlin/Leipzig 1927ff.

v. HARNACK, Adolf: Legenden als Geschichtsquellen. Preuß. Jbb. 65, 1890, S. 249–265 (= Reden und Aufsätze I, Gießen ²1906, S. 1–26.

HARTMANN, L. Moritz: Geschichte Italiens im Mittelalter I, ²Gotha 1923.

HATT, Jean-Jacques: Histoire de la Gaule Romaine. Colonisation ou colonialisme? Paris ²1966.

HAUCK, Albert: Kirchengeschichte Deutschlands I, ³/⁴Leipzig 1904.

HEGER, Norbert: Art. Iuvavum. RE Suppl. XIII, 1973, Sp. 173–184.

HEINZELMANN, Martin: Neue Aspekte der biographischen und hagiographischen Literatur in der lateinischen Welt (1.–6. Jh.). Francia, Forschungen zur westeuropäischen Geschichte 1, 1973, S. 27–44.

HELL, Martin: Spätantike Basilika in Iuvavum. Mitteilungen der Ges. f. Salzburger Landeskunde 107, 1967, S. 71–112.

HELM, Karl: Altgermanische Religionsgeschichte II. Die nachrömische Zeit. 1. Die Ostgermanen. Heidelberg 1937.

HERZOG, Rudolf: Die Wunderheilungen von Epidaurus. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion. Philologus Suppl. Bd. XXII, 3, 1931.

HEUBERGER, Richard: Rätien im Altertum und Frühmittelalter I, Schlernschriften 20, Innsbruck 1932.

HEUSSI, Karl: Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936.

HEUWIESER, Max: Geschichte des Bistums Passau I, Die Frühgeschichte von der Gründung bis zum Ende der Karolingerzeit, Passau 1939.

— (Hg.): Die Traditionen des Hochstifts Passau, s. unter Quellen: Passau.

HEYER, Gustav Richard: Magie und Wunder in der Heilkunde. In: Magie und Wunder, S. 167–177 (= 189–201).

HIRSCH, E. D.: Prinzipien der Interpretation. UTB 104, München 1972.

HIRSCHFELD, Otto: Die Rangtitel der römischen Kaiserzeit. Kleine Schriften XLII, Berlin 1913, S. 646–681 = SB Ak. d. W. Berlin 1901, S. 579–610.

HOFFMANN, Dietrich: Das spätrömische Bewegungsheer. Epigraphische Studien 1 u. 2, Düsseldorf 1969/70.

HOFMEISTER, Adolf: Puer, Juvenis, Senex. Zum Verständnis der mittelalterlichen Altersbezeichnungen. In: Papsttum und Kaisertum. P. Kehr zum 65. Geb., München 1926, S. 287–316.

HOLL, Karl: Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens. In: DERS.: Gesammelte Aufsätze II. Der Osten, Tübingen 1928, S. 249–269 = Neue Jbb. f. d. klass. Altertum 29, 1912, S. 406–427.

HOLZBAUER, Hermann: Mittelalterliche Heiligenverehrung. Heilige Walpurgis. Eichstätter Studien, NF V, 1972.

HONKO, Lauri: Memorate und Volksglaubenforschung (1964), s. Sagenforschung, vergleichende, S. 287–306.

HORNSTEIN, Franz: ᾬΙΣΤΡΟΣ ᾬΑΜΑΞΕΥΌΜΕΝΟΣ, Zur Geschichte eines literarischen Topos. Gymnasium 64, 1957, S. 154–161.

HOSTER, Dieter: Die Form der frühesten lateinischen Heiligenviten von der Vita Cypriani bis zur Vita Ambrosii. Diss. Köln 1963.

HUIZINGA, Jan: Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. u. 15. Jh. in Frankreich u. d. Niederlanden, Stuttgart 1953.

HYLTÉN, Per: Studien zu Sulpicius Severus, Diss. Lund 1940.

IBER, Gerhard: Art. Sagen und Legenden, III, Im NT, s. Edsmann, Sp. 1308–1311.

JACOB, Edmond: Art. Sagen und Legenden, II, Im AT, s. Edsmann, Sp. 1302–1308.

JAENSCH, E. R.: Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt. Eine Untersuchung über Grundlagen und Ausgangspunkte unseres Weltbilds . . . 2 Bde., Leipzig 1927.

—: Die Eidetik und die typologische Forschungsmethode, [3]Leipzig 1933.

JANSON, Tore: Latin Prose Prefaces. Studies in Literary Conventions. Acta Universitatis Stockholm. Stud. Lat. Stockholm. 13, 1964.

JANTSCH, Franz: Die spätantiken und langobardischen Burgen in Kärnten. Mitteilungen d. Anthropol. Ges. Wien 68, 1938, S. 337–392.

JERG, Ernst: Vir venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den außerkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung. Wiener Beiträge zur Theologie 26, 1970.

JONES, Arnold: H. M. The later Roman Empire. A social, economic and administrative survey. 3 Bde., Oxford 1964.

JOLLES, André: Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. Sächs. Forschungsinstitute in Leipzig, Forsch.Inst. f. neuere Philologie, II, 2, Halle 1930 (ND Darmstadt 1969).

JORDAN, Hermann: Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1911.

JORES, Arthur: Magie und Wunder in der Medizin. In: Magie und Wunder, S. 133–139 (= 151–158).

JÜLICHER: Art. Eugippius; RE 6, 1907, Sp. 988–990.

JULLIAN, Camille: Art. Illustris. Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines III, red. Ch. Daremberg u. E. Saglio, Paris 1900.

JUNG, Julius: Römer und Germanen in den Donauländern, Innsbruck 1877.

KAEMMEL, Otto: Die Anfänge deutschen Lebens in Österreich bis zum Ausgang der Karolingerzeit, Leipzig 1879.

KÄSEMANN, Ernst; LOHSE, Eduard; MENSCHING, Gustav; VOLLBORN, Werner, PHILIPP, Wolfgang; SCHMIDT, Ludwig: Art. Wunder im NT. RGG 6, 1962, Sp. 1831–1845.

KAPHAN, Fritz: Zwischen Antike und Mittelalter. Das Donau-Alpenland im Zeitalter St. Severins, München o. J. (1947).

KASER, Max: Das römische Privatrecht II. Rechtsgeschichte des Altertums T. 3. Bd. 3, München 1959.

KEES, Hermann: Art. Oasis. RE XVII, 2, 1937, Sp. 1681–1686.

KELLER, Ernst u. Marie-Luise: Der Streit um die Wunder, Gütersloh 1968.

KELLNER, Hans-Jörg: Die Zeit der römischen Herrschaft. Handbuch der bayerischen Geschichte I, Hg. M. Spindler, München 1967, verbess. ND 1975, S. 45–70.

KEMPER, Franciscus: De vitarum Cypriani, Martini, Ambrosii, Augustini rationibus; Diss. Münster 1904.

KIEFER, Albert: Aretalogische Studien. Diss. Freiburg, Leipzig 1929.

KIRSTEN s. Lippold-Kirsten.

KLAUSER, Theodor: Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte. Bonner akadem. Reden 1, Krefeld [2]1953.

KLEIN, Herbert: Iuvavum-Salzburg. Studien zu den Anfängen des europäischen Städtewesens. Vorträge und Forschungen IV, Reichenau-Vorträge 1955/56. Konstanz/Stuttgart 1958, ND Darmstadt 1970, S. 77–86.

KNÖLL, Pius: Das Handschriftenverhältnis der Vita Severini des Eugippius. SB Ak. d. W. Wien, 95, 18, 1880, S. 445–498.

KOCH, Hajo: Die Deutung des Untergangs des römischen Reiches im historischen Materialismus. In: Der Untergang des röm. Reiches, hg. K. Christ. WdF 269, Darmstadt 1970, S. 425–455.

KOCH, Klaus: Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese, Neukirchen [3]1974.

KÖHLER, Oskar: Die ottonische Reichskirche. Ein Forschungsbericht. In: Adel und Kirche. G. Tellenbach z. 65. Geb. Freiburg u.a. 1968, S. 141–204.

KÖTTING, Bernhard: Art. Hagiographie. LThK 4, 1960, Sp. 1316–1321.

—: Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche. Forschungen zur Volkskunde 33–35, Regensburg/Münster 1950.

KOLLAUTZ, Arnulf: Awaren, Franken und Slawen in Karantanien und Niederpannonien und die fränkische und byzantinische Mission. Carinthia I, 156, 1966, S. 232–275.

KOLLER, Heinrich: Die Christianisierung des Ostalpenraumes. In: Religion und Kirche in Österreich, Wien 1972, S. 13–27.

—: Der Donauraum zwischen Linz und Wien im Frühmittelalter. Hist. Jb. d. Stadt Linz, 1960, S. 11–53.

KOLON, Benedikt: Die Vita S. Hilarii Arelatensis. Eine eidographische Studie. Rhetorische Studien 12, Paderborn 1925.

KOLPING, Adolf u. VÖGTLE, Anton: Art. Wunder. LThK 10, 1965, Sp. 1255–1263.

KOSACK, Wolfgang: Der Gattungsbegriff »Volkserzählung«. Fabula, Zs. f. Erzählforschung 12, 1971, S. 18–47.

KRAMERT, Klemens u. WINTER, Ernst Karl: St. Severin. Der Heilige zwischen Ost und West. 2 Bde., Klosterneuburg 1958/59.

KROHMEYER, Johann: Heerwesen und Kriegsführung der Römer, München 1928.

KRUMBACHER, Karl: Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches. Handbuch der klass. Altertumswissenschaften 9, München 1897.

KRUSCH, Bruno: Chlodowechs Taufe in Tours 507 und die Legende Gregor von Tours; NA 49, 1932, S. 457–469.

—: Nochmals die Taufe Chlodowechs in Tours 507, HVj.S. 28, 1934, S. 560–567.

—: Zur Florians- und Lupuslegende, NA 24, 1899, S. 533–570.

DE LABRIOLLE, P.; BARDY, G.; BREHIER, L.; PHINWAL, G. de: s. Fliche-Martin, Histoire de l'église IV.

LADNER, Gerhart B.: The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers, Cambridge (Mass.) 1959.

LAMPEN, Willibrord: Mittelalterliche Heiligenleben und die lateinische Philologie des Mittelalters. »Liber floridus«, Mittellateinische Studien, P. Lehmann z. 65. Geb. St. Ottilien 1950, S. 121–129.

LANCSKOWSKI, Günter. s. Darlapp.

LANZONI, Francesco: Genesi, svolgimento e tramonto delle leggende storiche, Studi e test 43, Roma 1925.

LAPEYRE, G.-G.: Ferrand, Vie de St. Fulgence, Paris 1929.

LECLERCQ, Jean: L'écriture sainte dans l'hagiographie. In: La bibbia nell'Alto Medioevo. Settimane di studio X, 1962, Spoleto 1963, S. 103–128; Discuss. S. 295–303.

LAUSBERG, Heinrich: Handbuch der literarischen Rhetorik, München 1960.

LE GOFF, Jacques: Kultur des europäischen Mittelalters. Knaurs Große Kulturgeschichte, München/Zürich 1970.

LEO, Friedrich: Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form, Leipzig 1901.

LEVILLAIN, Léon: La conversion et le baptême de Clovis. Revue d'histoire de l'église de France 21, 1935, S. 161–192.

LEVISON, Wilhelm: Bischof Germanus von Auxerre. NA 29, 1904, S. 95–175.

—: Die Politik in den Jenseitsvisionen des frühen Mittelalters. In: DERS.: Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit. Ausgewählte Aufsätze, Düsseldorf 1948, S. 229–246 (= Festgabe F. v. Bezold, Bonn 1921, S. 81–100).

—: Die Entwicklung der Legende Severins von Köln. In: Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit, S. 28–48 (= Bonner Jbb. 118, 1909, S. 34–53).

LHOTSKY, Alphons: Österreichische Historiographie. Wien 1962.

—: Quellenkunde zur mittelalterlichen Geschichte Österreichs. MIÖG Erg.Bd. 19, 1963.

LIEK-DANZIG, Erwin: Das Wunder in der Heilkunde, [4]München 1940.

LIPPOLD, Adolf: Art. Chlodowechus. RE, Suppl. Bd. XIII, 1973, Sp. 139–174.

—: Art. Zenon, RE II, 19, 1972, Sp. 149–213.

— u. KIRSTEN, Ernst: Art. Donauprovinzen. RAC 4, 1959, Sp. 147–189.

LIST, Johann: Das Antoniusleben des hl. Athanasius. Texte und Forschungen zur byzant. und neugriechischen Philologie 11, Athen 1930.

LÖWE, Heinz: Die Herkunft der Bajuwaren. Zs. f. bayer. Landesgesch. 15, 1949, S. 5–67.

LOHSE, Eduard, s. Mensching, G.

LOOMIS, C. Grant: White Magic. An introduction to the folklore of Christian legend. The Medieval Academy of America, Cambridge (Mass.) 1948.

LORENTZ, Rudolf: Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im IV. Jh. ZKiG 77, 1966, S. 1–61.

LOT, Ferdinand: (Pfister, Christian u. Ganshof, Francois L.) Décomposition de l'Empire (395–714) c. I–VII. In: Histoire du Moyen-âge I, 1, Histoire Générale, dir. G. Glotz, Paris [2]1940, S. 24–209.

—: La conversion et le baptême de Clovis. RBPhH 17, 1938, S. 63–69.

—: La fin du monde antique et le début du Moyen-Age. In: L'évolution de l'humanité 51, Paris 1927.

—: Les invasions germaniques. La pénétration mutuelle du monde barbare et du monde romain, Paris 1945.

LOTTER, Friedrich: Zu den Anredeformen und ehrenden Epitheta der Bischöfe in Spätantike und frühem Mittelalter, DA 27, 1971, S. 514–517.

—: Antonius von Lérins und der Untergang Ufernorikums, HZ 212, 1970, S. 265–315.

—: Inlustrissimus vir Severinus, DA 26, 1970, S. 200–207.

—: Legenden als Geschichtsquellen? DA 27, 1971, S. 195–202.

—: Zur Rolle der Donausueben in der Völkerwanderungszeit, MIÖG 76, 1968, S. 275–298.

—: Severinus und die Endzeit der römischen Herrschaft an der oberen Donau; DA 24, 1968, S. 309–339.

—: Die Vita Brunonis des Ruotger. Ihre historiographische und ideengeschichtliche Stellung. Bonner Historische Forschungen 9, 1958.

LOYEN, André: Recherches historiques sur les panégriques de Sidoine Apollinaire. Bibl. de l'école d. Hautes études, Sciences hist. et philol. 285, Paris 1942 (ND Rom 1967).

—: Sidoine Apollinaire et les dernières éclats de la culture classique dans la Gaule occupée par les Goths. I Goti in Occidente. Settimane di studio III, Spoleto 1956, S. 265–284.

LUCIUS, Ernst: Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, hrsg. G. Anrich, Tübingen 1904.

LUCK, Georg: Die Form der suetonischen Biographie und die frühen Heiligenviten. In: Mullus, Festschr. f. Th. Klausner Jb. f. Antike u. Christentum, Erg.Bd. 1, München 1964, S. 230–241.

LUDWIG, Günter: Cassiodor. Über den Ursprung der abendländischen Schule, Frankfurt/M. 1967.

LÜTHI, Max: Gehalt und Erzählweise der Volkssage. In: Sagen und ihre Deutung, S. 11–27.

MACMULLEN, Ramsay: Soldier and civilian in the later Roman Empire, Cambridge (Mass.) 1967.

Magie und Wunder in der Heilkunde. Ein Tagungsbericht d. Stuttgarter Gemeinschaft »Arzt und Seelsorger« 1958, hg. v. Wilhelm BITTER, Stuttgart 1959.

MAIER, Franz Georg: Die Verwandlung der Mittelmeerwelt. Fischer Weltgeschichte 9, Frankfurt/M. 1968.

MANITIUS, Max: Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I. Von Justinian bis zur Mitte des 10. Jh. Handb. der klass. Altertumswissenschaften, 9. 2,1, München 1911.

MANNHEIM, Karl: Ideologie und Utopie, [5]Frankfurt/M. 1969.

MAZZARINO, Santo: Das Ende der alten Welt. Übers. v. F. Jaffé, München 1961.

—: La propaganda senatoriale nel tardo impero. Doxa 4,2, 1951, S. 121–148.

—: Recensioni critiche (Klausner, Ursprung). Jura. Rivista internazionale di diritto Romano e antico, 7, 1956, S. 345–352.

MEINERTZ, Josef: Zum Thema »Religionen und Psychotherapie«. In: Magie und Wunder, S. 121–124 (= 139–144).

MENSCHING, Gustav: Leben und Legende der Religionsstifter, Darmstadt u.a. o.J.

—: Das Wunder in Glauben und Aberglauben der Völker, Leiden 1957.

—: Art. Wunder, s. Käsemann.

MEYER, Wilhelm: Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik 2, Berlin 1905, S. 264 (= Göttinger Gelehrte Anz. 1893, I, S. 21).

MICHAELIS, Wilhelm: Die Apokryphen Schriften zum Neuen Testament, übers. und erläutert. Sammlung Dieterich 129, Bremen 1956.

MIEROW, Charles C.: Adverbial usage in Eugippius. In: Classical Philology 8, Chicago 1913, S. 436–444.

—: Eugippius and the closing years of the province of Noricum Ripense. Class. Phil. 10, 1915, S. 166–187.

—: Some noticeable characteristics of the style of Eugippius. Class. Phil. 21, 1926, S. 327–332.

MIKOLETZKY, Hanns Leo: Sinn und Art der Heiligung im frühen Mittelalter. MIÖG 57, 1949, S. 83–122.

—: Über Geschichte und Biographie. MIÖG 78, 1970, S. 13–26.

MILLAR, Fergus: Das römische Reich und seine Nachbarn. Die Mittelmeerwelt im Altertum 5. Fischer Weltgeschichte 8, Frankfurt/M. 1965.

MILTNER, Franz: Zur Frage der Kontinuität römischer Siedlungen in Österreich. Miscellanea G. Galbiati II, Fontes Ambrosiani 26, Mailand 1951, S. 117–134.

—: Zum Siedlungswesen im Norikum der Spätantike. Carinthia I, 140, 1950, S. 278–284.

MITSCHA-MÄRHEIM, Herbert: Dunkler Jahrhunderte goldene Spuren. Die Völkerwanderungszeit in Österreich, Wien 1963.

MITTEIS, Heinrich: Der Staat des hohen Mittelalters, [4]Weimar 1953.

MOCHI ONORY, Sergio: Vescovi e città. Rivista di storia del diritto Italiano 4, 1931, S. 245–329, 555–600 (I), 5, 1932, S. 99–179, 241–312 (II), 6, 1933, S. 199–238 (III).

Mócsy, Andreas: Art. Pannonia. RE Suppl. IX, 1962, Sp. 516–776.
—: Besprechung Várady, Das letzte Jahrhundert Pannoniens. Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae 23, 1971, S. 347–360.
Momigliano, Arnaldo: Christianity and the decline of the Roman Empire. In: ders. (Hg.): The conflict between paganism and christianity in the fourth century. Oxford 1963, S. 1–16.
—: Cassiodorus and Italian Culture of his time. Proceedings of the British Academy, London 1955, S. 207–245.
Mommsen, Theodor: Eugippiana I, Hermes 32, 1897, S. 454–468 (= Gesammelte Schriften VII, 1909, S. 521–535); II, Hermes 33, 1898, S. 160–167.
—: Das römische Militärwesen seit Diokletian. Hermes 24, 1889, S. 195–279 (= Ges. Schriften VI, 1910, S. 206–283).
Moricca, Umberto: Storia della letteratura latina cristiana III, 2. Torino 1934.
Much, Rudolf: Art. Rugier. Reallex. d. German. Altertumskunde, hg. J. Hoops, 4, 1918/19, S. 3f.
Müller, Günther: Die Form der Legende und Karl Borromäus Heinrich. Euphorion 31, 1930, S. 454–468.
Nagl, Assunta: Art. Liberius. RE I, 25, 1926, Sp. 94–98.
—: Art. Odoaker. RE XVII, 2, 1937, Sp. 1888–1896.
Nesselhauf, Herbert: Die spätrömische Verwaltung der gall.-germanischen Länder. Abh. Ak. d. W. Berlin, 2, 1938.
Neumüller, Willibrord: Der Codex Millenarius u. sein historischer Kreis. 103. Jahresbericht d. öff. Gymnasiums d. Benediktiner zu Kremsmünster, 1960.
—: Die Lorcher Martyrer. Mitteilungen d. Oberöst. Landesarchivs 11, 1974, S. 3–29.
—: Die gaben Zeugnis. Lorch – Stätte des heiligen Florian und seiner Gefährten, Wien/Linz/Passau 1968.
Nitschke, August: Heilige in dieser Welt. Persönliche Autorität und politische Wirksamkeit. Urban-Bücher 64. Stuttgart 1962.
Noll, Rudolf: Frühes Christentum in Österreich, Wien 1954.
—: Eugippius, Das Leben des heiligen Severin. Schriften und Quellen der alten Welt 11, Berlin 1963.
—: Der römische Limes in Österreich. XXI. Römische Siedlungen und Straßen im Limesgebiet zwischen Inn und Enns (Oberösterreich). Österr. Ak. d. W., Wien 1958.
—: Neuere Literatur zur Vita Severini. MIÖG 59, 1951, S. 440–446.
—: Sankt Severin und der Untergang der römischen Herrschaft an der norischen Donau. Katalog d. Landesausstellung »Die Römer an der Donau. Noricum und Pannonien«, Wien 1973, S. 111–116.
—: Die Vita s. Severini des Eugippius im Lichte der neueren Forschung. Anzeiger d. phil.-hist. kl. Österr. Ak. d. W. 112, 1975, So. 3, S. 61–75.
Norden, Eduard: Altgermanien. Völker- und namengeschichtliche Untersuchungen, Leipzig 1934, ND Darmstadt 1962.
—: Die antike Kunstprosa II, ²Berlin 1909.
Oberhummer: Art. Bessi, RE I, 3, 1899, Sp. 329–331.
Ohly, Ernst Friedrich: Sage und Legende in der Kaiserchronik. Untersuchungen über Quellen u. Aufbau der Dichtung. Forschungen z. deutschen Sprache u. Dichtung, H. 10, Münster 1940 (ND Darmstadt 1968).
Ott, Heinrich: Art. Entmythologisierung RGG 2, 1958, Sp. 496.
Papini, Annunziata Maria: Ricimero. L'agonia dell'impero Romano d'Occidente, Milano 1959.

PASCHER, Gertrud: Der römische Limes in Österreich, H. XIX. Römische Siedlungen und Straßen im Limesgebiet zwischen Enns und Leitha. Österr. Ak. d. W., Wien 1949.

PATZE, Hans: Die Fälschungen im Mittelalter. Ein Diskussionsbeitrag. HZ 197, 1963, S. 568–579.

PAULY-WISSOWA, s. RE.

PELLEGRINO, Michele: Il commemoratorium vitae S. Severini. Rivista di storia della chiesa in Italia 12, 1958, S. 1–26.

—: Paolino di Milano, Vita di S. Ambrogio. Introduzione, testo critico e note. Verba sen. 1, Roma 1961.

—: Ponzio, Vita e martirio di S. Cipriano. Introduzione, testo critico e note. Verba sen., N. S. 3, Alba 1955.

—: Possisio, Vita di San Agostino. Introduzione, testo critico e note. Verba sen., N. S. 4, Alba 1955.

PENCO, Gregorio: Le figure bibliche del Vir Dei nell'agiografia monastica. Benedictina 15, 1968, S. 1–13.

PERRIN, Odet: Les Bourgondes. Leur histoire des origines à la fin du 1er royaume (534). Contribution à l'histoire des invasions, Neuchâtel 1968.

v. PETRIKOVITS, Harald: Das Fortleben römischer Städte an Rhein und Donau im frühen Mittelalter. Trierer Zs. 19, 1950, S. 72–81 (= Vorträge u. Forschungen IV, Konstanz 1958, S. 63–76).

PETSCH, Robert: Die Lehre von den einfachen Formen. DVjSchr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. 10, 1932, S. 335–369.

PETZOLD, Leander: Deutsche Volkssagen, hg. u. erl. v. L. P., München 1970.

— (Hg.): Vergleichende Sagenforschung, s. Sagenforschung.

PEUCKERT, Will-Erich (u. LAUFERT, Otto): Volkskunde. Quellen und Forschungen seit 1930. Wissenschaftl. Forschungsberichte, Geisteswiss. R., hg. K. Hönn, Bd. 14, Bern 1951.

—: Die Welt der Sage (1938), s. Sagenforschung, vergleichende, S. 135–188.

PFEILSCHIFTER, Georg: Der Ostgotenkönig Theoderich der Große und die katholische Kirche; Kirchengeschichtliche Studien III, 1,2, München 1896.

PFIFFIG, Ambros J.: Christliches Leben im norischen Österreich zur Zeit des hl. Severin. In: Unsere Heimat 31, Wien 1960, S. 99–112.

PHILIPP, Wolfgang, s. Käsemann.

PICCOTTINI, Gernot: Frühes Christentum in Kärnten. Carinthia I, 161, 1971, S. 3–33.

POLASCHEK, Erich: Art. Noricum, RE XVII, 1, 1936, Sp. 971–1048.

PRINZ, Friedrich: Heiligenkult und Adelsherrschaft im Spiegel merowingischer Hagiographie. HZ 204, 1964, S. 529–544.

—: Zur geistigen Kultur des Mönchtums im spätantiken Gallien und im Merowingerreich. Zs. Bayer. Lg. 26, 1963, S. 29–102.

—: Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4.–8. Jh.), München/Wien 1965.

—: Salzburg zwischen Antike und Mittelalter. Frühmittelalterl. Studien 5, Münster 1971, S. 10–36.

—: Zur Vita Severini. DA 25, 1969, S. 531–536.

RABY, F. J. E.: A History of Christian-Latin Poetry, Oxford 1927.

RANKE, Friedrich: Grundfragen der Volkssagenforschung (1925), s. Sagenforschung, vergleichende, S. 1–20.

RANKE, Kurt: Art. Sagen und Legenden V. Literaturgeschichtlich, s. Edsmann, Sp. 1313f.

RAPPAPORT, Bruno: Art. Rugi, RE I A, 1, 1914, Sp. 1213–1223.
—: Art. Saxones, RE II A, 1, 1921, Sp. 309–327.
REGNER, Johannes: Art. Tirocinium fori, RE VI A, 2, 1937, Sp. 1450–1453.
REINDEL, Kurt: Die Bistumsorganisation im Alpen-Donau-Raum in der Spätantike und im Frühmittelalter. MIÖG 72, 1964, S. 277–310.
—: Staat und Herrschaft in Raetien und Noricum im 5. und 6. Jh.. Verhandlungen d. hist. Vereins f. Oberpfalz u. Regensburg 106, 1966, S. 23–41.
—: Das Zeitalter der Agilotfinger. In: Handbuch der bayer. Geschichte I, hrsg. M. Spindler, München 1967, verb. ND 1975, S. 75–179.
REITTER, Nikolaus: Der Glaube an die Fortdauer des römischen Reiches im Abendlande während des 5. u. 6. Jh. . . ., Diss. Münster 1900.
REITZENSTEIN, Richard: Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius. SB Ak. d. W. Heidelberg 5, 1914, 8, S. 1–68.
—: Historia monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker Forschungen z. Religion u. Literatur des A. und N. T., N. F. 8, H. 7, Göttingen 1916.
—: Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906 (ND Darmstadt 1963).
RETTBERG, Friedrich Wilhelm: Kirchengeschichte Deutschlands I, Göttingen 1846.
REYNOLDS, Robert L. und LOPES, Robert: Odoacer, German or Hun? American hist. review 52, 1946/7, S. 36–53.
RICHÉ, Pierre: Education et culture dans l'occident barbare, VIe–VIIIe siècles. Patristica Sorbonensia 4, Paris 1962.
ROBINSON, George W.: The life of St. Severinus by Eugippius, Cambridge (Mass.) 1914.
RODENBERG, Carl: Leben des heiligen Severin. Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit 4, ^{3}Leipzig 1912.
RÖHRICH, Lutz: Die deutsche Volkssage. Ein methodischer Abriß (1958), s. Sagenforschung, vergleichende, S. 217–286.
ROSENFELD, Hellmut: Legende, Stuttgart 1964.
ROSTOVTZEFF, Michael: The social and economic history of the Roman Empire, Oxford ^{2}1957; deutsch: Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich, übers. v. L. Wickert, Leipzig o. J. (1929).
ROUSSET, Paul: Le sens du merveilleux à l'époque feodale. Le Moyen-Age 62, 1956, S. 25–37.
RUBIN, Berthold: Prokopios von Kaisareia, Stuttgart 1954 (= Art. Prokopios v. K., RE XXIII, 1957, Sp. 273–599).
RUGGINI, Lellia Cracco: Vicende rurali dell'Italia antica dall'età tetrarchica ai Langobardi. Riv. Stor. Ital. 76, 1964, S. 261–286.
SACKUR, Ernst: Die Cluniacenser, ^{1}1891 (ND Darmstadt 1971).
Sagen und ihre Deutung. Evangelisches Forum, H. 5, hg. Evang. Akademie Tutzing, Göttingen 1965.
Sagenforschung, vergleichende, hg. L. Petzold. WdF 152, Darmstadt 1969.
SARIA, Balduin: Die Christianisierung des Donauraums. In: Völker und Kulturen Südosteuropas. Kulturhist. Beiträge. Schriften der Südosteuropa-Gesellschaft 1, München 1959, S. 17–31.
—: Noricum und Pannonien. Forschungsber. 1940–1950. Historia I, 1950, S. 436–486.
SCHAFFRAN, Emerich: Frühchristentum und Völkerwanderung in den Ostalpen. AKG 37, 1955, S. 16–43.
SCHANZ, Martin; HOSIUS, Karl und KRÜGER, Gustav: Geschichte der römischen Literatur bis

zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian. Handbuch der klassischen Altertumswissenschaften IV, 2, München 1920.

SCHERER, Wilhelm: Katholisches Denken und Leben in Norikum zur Zeit des hl. Severin. Theol. prakt. Quartalsschr. 80, 1927, S. 95–108.

SCHILLE, Gottfried: Der Mangel eines kritischen Geschichtsbildes in der neutestamentlichen Formgeschichte. Theolog. Literaturzeitung 88, 1963, Sp. 491–502.

SCHMIDT, Friedrich Wilhelm: Die Volkssage als Kunstwerk. Eine Untersuchung über Formgesetze der Volkssage (1929), s. Sagenforschung, vergleichende, S. 21–65.

SCHMIDT, Karl-Ludwig. Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen z. ältesten Jesusüberlieferung. Berlin 1919 (ND Darmstadt 1964 u. 1969).

SCHMIDT, Leopold: Die Volkserzählung. Märchen, Sage, Legende, Schwank, Berlin 1963.

SCHMIDT (I), Ludwig: Geschichte der deutschen Stämme b. z. Ausgang der Völkerwanderung I. Die Ostgermanen, [2]München 1934; II. Die Westgermanen, [1]München 1940, [2]s. Zöllner.

SCHMIDT (II), Ludwig: Art. Wunder VII. In der kirchlichen Unterweisung, s. Käsemann.

SCHMITZ, Karl: Heilung durch Hypnose. Dalp-Tbb. 338, Bern-München 1957.

SCHNEIDER, Carl: Geistesgeschichte des antiken Christentums, 2 Bde, München 1954.

SCHOBER, Arnold: Die Römerzeit in Österreich, Baden/Wien 1935.

SCHREINER, Klaus: Discrimen veri ac falsi. Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung, AKG 48, 1966, S. 1–53.

—: Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters. Saeculum 17, 1966, S. 131–169.

SCHROT, Gerhard: Wirtschaftliche und soziale Veränderungen in der Spätantike. In: Neue Beiträge zur Geschichte der alten Welt II. Römisches Reich. II. Internat. Tagung der Fachgruppe Alte Geschichte, 1962 Stralsund, Berlin 1965, S. 119–131.

VON SCHUBERT, Hans: Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921.

SCHUSTER, Mauriz: Eugippius, Leben des heiligen Severin. Übersetzt und erläutert, Wien 1946.

SCHWARZ, Ernst: Das Ende der Völkerwanderungszeit in Böhmen und die Herkunftsfrage der Bayern. Bohemia, Jb. des Collegium Carolinum 8, München 1967, S. 23–58.

—: Germanische Stammeskunde. Germanische Bibliothek, 5. R. Heidelberg 1955.

SEECK, Otto: Art. Aegidius, RE I, 1, 1893, Sp. 476.

—: Art. Ecdicius, RE V, 2, 1905, Sp. 2159f.

—: Geschichte des Untergangs der antiken Welt, Bd. 5 und 6, Stuttgart 1913–1921.

—: Art. Rufinus, RE A, 1, 1914, Sp. 1189–1193.

SEPPELT, Franz Xaver: Geschichte der Päpste I. Der Aufstieg des Papsttums, [2]München 1954.

SEYFARTH, Wolfgang: Soziale Fragen der spätrömischen Kaiserzeit im Spiegel des Theodosianus. Deutsche Ak. d. W. Berlin, Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft 33, 1963.

SIEGMUND, Georg: Wunderheilungen im Lichte der modernen Medizin. In: Magie und Wunder, S. 103–120 (= 118–138).

SILVESTRE, Hubert: Le problem des faux au Moyen-Age (à propos d'un livre récent de M. Saxer). Le Moyen-Age 66, 1960, 351–370.

SIMON, Gertrud: Untersuchungen zur Topik der Widmungsbriefe mittelalterlicher Geschichtsschreiber bis zum Ende d. 12. Jh. Arch. f. Dipl. 4, 1958, S. 52–119, (I); 5/6, 1960, S. 73–153 (II).

SIROVÁTKA, Oldřich: Zur Morphologie der Sage und Sagenkatalogisierung (1964), s. Sagenforschung, vergleichende, S. 326–336.

SÖDER, Rosa: Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike. Würzburger Studien u. Altertumswiss. 3, Stuttgart 1932 (ND Darmstadt 1969).

SOMMERLAD, Theo: Die Lebensbeschreibung Severins als kulturgeschichtliche Quelle. Wirtschaftsgesch. Untersuchungen II, Leipzig 1903.

SPEIGL, J.: Die Rolle der Wunder im vorkonstantinischen Christentum. Zs. f. kath. Theol. 92, 1970, S. 287–312.

STEFAN, Friedrich: Die germanische Landnahme im Ostalpenraum bis zum Ausgang der Völkerwanderung. Das Johanneum, Beiträge z. Naturk., Gesch., Kunst u. Wirtsch. d. Ostalpenraumes 6, Graz 1943, S. 19–112.

STEIDLE, Basilius: Homo Dei Antonius. In: Antonius Magnus Eremita. Stud. Anselm. 38, 1956, S. 148–200.

STEIN, Ernst: Geschichte des spätrömischen Reiches I, Wien 1928.

—: Histoire du Bas-Empire II, Paris 1949.

—: Die Organisation der weströmischen Grenzverteidigung im 5. Jh. und das Burgunderreich am Rhein. Römisch-Germ. Kommission, 18. Ber., 1928, Frankfurt/M., 1929, S. 92–114.

—: Untersuchungen zur spätrömischen Verwaltungsgeschichte. Rhein. Museum f. Phil., N. F. 74, 1925, S. 347–394.

STERNBERG, G.: Das Christentum des 5. Jh. im Spiegel der Schriften des Salvianus von Massilia. Theol. Stud. u. Kritiken 82, 1909, S. 29–78; 163–205.

STEVENS, Courtenay Edward: Sidonius Apollinaris and his age, Oxford 1933.

STOCKMEYER, Peter: Die spätantike Kirchenorganisation des Alpen-Donau-Raums im Licht der literarischen und archäologischen Zeugnisse. Jb. f. altbayer. KiG. 1963, S. 40–76.

STRAUCH, Inge: Die »geistigen« Heilungen, s. Magie und Wunder, S. 125–129 (= 143–148).

STROHEKER, Karl Friedrich: Germanentum und Spätantike, Zürich/Stuttgart 1965.

—: Der senatorische Adel im spätantiken Gallien, Tübingen 1948.

STRUNK, Gerhard: Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende. Zu ihrem Selbstverständnis in den Prologen. Medium Aevum. Philol. Studien 12, München 1970.

SÜSS, Wilhelm: Das Problem der lateinischen Bibelsprache. Hist. VjSchr. 27, 1932, S. 1–39.

SUHL, Alfred: Die Wunder Jesu. Ereignis und Überlieferung. Gütersloh 1968.

SUNDWALL, Johannes: Abhandlungen zur Geschichte des ausgehenden Römertums. In: Öfversight af Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlinger LX, 1917/18, B, 2 Helsingfors 1919.

—: Die zeitliche Folge der Schriften des Ennodius; s. Abh. I, S. 1–83.

—: Die letzten Römer; s. Abh. II, S. 84–170.

—: Der Senat und die Politik; s. Abh. IV, S. 178–318.

—: Weströmische Studien, Berlin 1915.

v. SYDOW, Carl Wilhelm: Kategorien der Prosa-Volksdichtung (1934); s. Sagenforschung, vergleichende, S. 66–89.

SVENNUNG, Josef: Anredeformen, Skrifter utg. av. K. Humanist. Vetenskapssamfundet, Uppsala 42, 1958.

SWOBODA, Erich: Carnuntum, Graz/Köln 1958.

SZILÁGYI, János: Aquincum, Budapest 1956.

THEISSEN, Gerd: Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, Gütersloh 1974.

THALLER(-STIGLITZ), Herma: Die Städte der Vita Severini im Donauraum. In: Beiträge zur älteren europäischen Kulturgeschichte. Festschrift R. Egger II, Klagenfurt 1953, S. 315–321.

THOMPSON, E. A.: Peasant Revolts in Late Roman Gaul and Spain, Past and Present 2, Cambridge, Nov. 1952, S. 11–23.

TOLDO, Peter: Das Leben und die Wunder der Heiligen; Einleitung; Zs. f. vergleichende Literaturgesch. 14, 1901, S. 267–288; I.–XX; in: Studien z. vergleichenden Literaturgesch. 1, 1901, S. 320–353; 2, 1902, S. 87–103, 304–353; 4, 1904, S. 49–85; 5, 1905, S. 337–353; 6, 1906, S. 289–333; 8, 1908, S. 18–74; 9, 1909, S. 451–460.

TOMANEK, Rudolf: Die innerkirchlichen Zustände in Norikum nach der Vita Severini des Eugippius. Weidenauer Studien 2, Wien 1908, S. 351–418.

TRAUBE, Ludwig: Vorlesungen und Abhandlungen zur Paläographie und Handschriftenkunde I, hg. P. Lehmann, München 1909.

UHLIRZ, Karl und Mathilde: Handbuch der Geschichte Österreich-Ungarns I², Graz–Wien–Köln 1963.

VACANDARD, Elphegius: Art. Carème. Dictionnaire d'archéologie Chrétienne et de liturgie, par F. Cabrol, II, Paris 1910, Sp. 2139–2158.

VACCARI, Pietro: Dall'unita romana al mondo barbarico. Miscellanea G. Galbiati II, Fontes Ambrosiani 26, Mailand 1951, S. 135–156.

VÁCZY, Péter: Eugippiana. Annales univ. scientiarum Budapest. de Roland Eötrvs nominatae, sect. hist. 3, 1961, S. 41–58.

VAN BERCHEM, Denis: L'armée de Diocletien et la reforme Constantinienne. Paris 1952.

—: Les Marcomans au service de l'empire: Carnuntina. Römische Forschungen in Niederösterreich 3, 1956, S. 12–16.

VAN DE VYVER, André: Cassiodore et son œuvre. Speculum 6, 1931, S. 244–292.

—: La chronologie du règne de Clovis – Le Moyen-Age 52/53, 1946/7, S. 177–196.

—: Les institutiones de Cassiodore et sa fondation à Vivarium. Revue bénédict. 53, 1941, S. 59–88.

—: La victoire contre les Alamans et la conversion de Clovis (en 506). RBPhH 15, 1936, S. 859–914 (I); 16, 1937, S. 35–116 (II).

—: L'unique victoire contre les Alamans . . . RBPhH 17, 1938, S. 793–813 (III).

VAN DER ESSEN, Léon: Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique. Recueil des travaux 17, Louvain 1907.

VAN DER MEER, Frédéric: Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters. Köln ³1958.

VAN GENNEP, Arnold: La formation des légendes. Bibliothèque de philosophie scientifique, Paris 1929.

VAN UYTFANGHE, Marc: Éléments évangéliques dans la structure et la composition de la »Vie de saint Séverin« d'Eugippius. Sacris erudiri, Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen 21, Brugge/'s-Gravenhage 1972/73, S. 147–159.

—: La bible dans la »Vie de saint Séverin« d'Eugippius. Latomus, Revue d'études Latines 33, 1974, S. 324–352.

VÁRADY, Laszló: Das letzte Jahrhundert Pannoniens (376–476), Amsterdam 1969.

VEIT, Walter: Toposforschung. Ein Forschungsbericht. Deutsche Vj.Schr. f. Literaturwiss. und Geistesgesch. 37, 1963, S. 120–163.

VETTER, Emil: Handschriftliche Grundlage und Textgestaltung (der Vita Severini), s. NOLL, Rudolf, Eugippius, Das Leben des hl. Severin, S. 27–35.

VETTERS, Hermann: Die Kontinuität von der Antike zum Mittelalter im Ostalpenraum. In: Vorträge und Forschungen 10. Die Alpen in der europäischen Geschichte des Mittelalters. Reichenau-Vorträge 1961/2, Konstanz/Stuttgart 1965, S. 29–48 (= Kontinuität I).

—: Das Problem der Kontinuität von der Antike zum Mittelalter in Österreich. In: Gymnasium 76, 1969, S. 482–515 (Kontinuität II).

—: Zum Problem der Kontinuität im niederösterreichischen Limesgebiet. Festschr. A. Klaar u. H. Mitscha-Märheim, Jb. f. Landeskunde v. Ndr. Öst., N.F. 38, Wien 1970, S. 48–75 (Kontinuität III).

—: Römische Lampen aus Lauriacum. Forschungen aus Lauriacum 9, 1965, S. 12–17.

—: Lauriacum und seine Grabungsgeschichte. In: Enns – Lorch – Lauriacum. Festschr. z. 750-Jahr-Feier, Enns 1962, S. 90–100.

VISCHER, Lukas: Die Zehntforderung in der alten Kirche. Zs. Ki.Gesch. 70, 1959, S. 201–217.

VITTINGHOFF, Friedrich: Zur Verfassung der spätantiken Stadt. Vorträge und Forschungen IV. Studien zu den Anfängen des europäischen Städtewesens. Reichenau-Vorträge 1955/56. Konstanz/Stuttgart 1958.

—: Die Bedeutung der Sklaven für den Übergang von der Antike ins abendländische Mittelalter. In: Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter, hg. P. E. Hübinger, WdF 51, Darmstadt 1969, S. 358–366 (= HZ 192, 1961, S. 265–272).

VÖGTLE, Anton, s. Kolping.

VOGT, Hilde: Die literarische Personenschilderung des frühen Mittelalters. Beiträge zur Kulturgesch. d. Mittelalters und der Renaissance 53, Leipzig/Berlin 1934.

VOGT, Josef: Der Niedergang Roms. Metamorphose der antiken Kultur, Zürich 1965.

VOIGT, Karl: Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis zum Ende der Karolingerzeit, Stuttgart 1936.

VOLKMANN, Richard: Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht, Leipzig ²1885.

VON DEN STEINEN, Wolfram: Chlodwigs Taufe, Tours 507? Hist. Jb. 53, 1933, S. 51–66.

—: Chlodwigs Übergang zum Christentum. Eine quellenkritische Studie. MIÖG Erg.Bd. XII, 1932, S. 417–501 (= Libelli 103, Darmstadt ²1963).

—: Heilige als Hagiographen. HZ 143, 1931, S. 229–156.

VOSS, Bernd Reiner: Berührungen von Hagiographie und Historiographie in der Spätantike. Frühmittelalt. Studien, Jb. d. Inst. f. Frühmittelalt. Forschg. d. Univ. Münster 4, 1970, S. 53–69.

WALKE, Norbert: Die Ausgrabungen auf dem Georgenberg bei Kuchl Pro Austria Romana 13, 1963, S. 29–31.

WALTER, Emil E.: Hagiographisches in Gregors Frankengeschichte. AKG 48, 1966, S. 291–310.

WATTENBACH, Wilhelm und LEVISON, Wilhelm: Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter I. Vorzeit und Karolinger, Weimar 1952.

WEBER, Ekkehard: Die rechtliche Stellung der Zivilstadt von Lauriacum. Jb. d. O.Ö. Mus. Vereins 117, I, 1972, S. 181–198.

WEBER, Katharina: Kulturgeschichtliche Probleme der Merowingerzeit im Spiegel frühmittelalterlicher Heiligenleben, StMBO 48, 1930, S. 347–403.

WEINRICH, Otto: Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten Bd. 8, H. 1, Gießen 1909.

WEISKOTTEN, Herbert: Possidius, Vita Augustini, Princeton 1919.

WENSKUS, Reinhard: Sachsen-Angelsachsen-Thüringer. In: Entstehung und Verfassung des Sachsenstammes, hg. v. W. Lammers, Wege der Forschung 50, Darmstadt 1967, S. 483–545.

—: Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes, Köln–Graz 1961.

WERNER, Joachim: Die Herkunft der Bajuwaren und der östlich-merowingische Reihengräberkreis. In: Aus Bayerns Frühzeit, F. Wagner z. 75. Geburtstag. Schriftenreihe z. bayer. Lg. 62, 1962, S. 229–250 (= Zur Geschichte der Bayern; Wege der Forschung 60, Darmstadt 1965, S. 12–43).

WES, M. A.: Das Ende des Kaisertums im Westen des römischen Reiches. Archäologische Studien van het Nederlands Hist. Inst. te Rome, d. II, s'Gravenhage 1967.

WESTERMANN, Claus: Umstrittene Bibel, ²Gütersloh 1968.

WIEACKER, Franz: Die Krise der antiken Welt. Vortragsr. der niedersächs. Landesregierung H. 50, Göttingen 1974.

WIETERSHEIM, Eduard: Geschichte der Völkerwanderung, Leipzig 1859–64.

WINKLER, Gerhard: Legio II. Italica. Geschichte und Denkmäler. Jb. d. O.Ö. Mus.Vereins 116, I, 1971, S. 85–138.

—: Die Reichsbeamten von Noricum und ihr Personal bis zum Ende der römischen Herrschaft. SB Österr. Ak. d. W. 261,2, Wien 1969.

WINTER, Ernst Karl (und KRAMERT, Klemens): St. Severin. Der Heilige zwischen Ost und West I, Klosterneuburg 1958.

—: Studien zum Severinsproblem. St. Severin. Der Heilige zwischen Ost und West II, Klosterneuburg 1959.

WINTER, Paul: Der literarische Charakter der Vita b. Hilarionis des Hieronymus. Progr. Zittau 1904.

v. WINTERFELD, Paul: Die Handschriften des Eugippius und der rhythmische Satzschluß. Rhein. Mus. f. Phil. N. F. 58, 1903, S. 363–370.

WODKA, Josef: Der heilige Abt Severin. Bavaria Sancta. Zeugen christl. Glaubens in Bayern I, hg. G. Schwaiger, S. 70–83.

—: Kirche in Österreich. Wegweiser durch ihre Geschichte, Wien 1959.

WOLFRAM, Herwig: Intitulatio I. Lateinische Königs- und Fürstentitel bis zum Ende des 8. Jh. MIÖG Erg.Bd. XXI, Graz–Wien–Köln 1967.

WOLPERS, Theodor: Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken lateinischen Tradition bis zur Mitte des 16. Jh., Tübingen 1964.

WYTZES, J.: Het einde van het Romeinse bewind in Noricum. Hermeneus, Maandblad voor de antieke Cultur 41, 1969/70, S. 129–138.

ZAHRNT, Heinz: Es begann mit Jesus von Nazareth. Gütersloher Taschenausgaben 23, ²1968.

ZEILLER, Jacques: Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Europe Romaine, Paris 1918.

ZEISS, Hans: Die Donaugermanen und ihr Verhältnis zur römischen Kultur nach der Vita Severini. Die ostbairischen Grenzmarken 17, Passau 1928, S. 9–13.

ZENDER, Matthias: Quellen und Träger der deutschen Volkserzählung (1937), s. Sagenforschung, vergleichende, S. 108–134.

ZIBERMAYR, Ignaz: Noricum, Baiern und Österreich, ²Horn 1956.

ZÖLLNER, Erich: Geschichte der Franken bis zur Mitte des 6. Jh. Auf Grundlage d. Werkes v. Ludwig Schmidt unter Mitwirkung v. Joachim Werner neu bearb., München 1970.

—: Geschichte Österreichs von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1961.

—: Die Lorcher Tradition im Wandel der Jahrhunderte. MIÖG 71, 1963, S. 221–236.

ZOEPF, Ludwig: Das Heiligenleben im 10. Jh. Beiträge z. Kulturgesch. d. Mittelalters u. d. Renaissance 1, Leipzig–Berlin 1908.

NAMEN- UND SACHREGISTER

B. = Bischof
Hl. = Heiliger
Kg(n). = König(in)
Ks(n). = Kaiser(in)

Abraham 79, 117, 140
abbas 182
Adel 3, 33, s. auch Senatorenstand, Oberschichten, Rangprädikat, Illustr(issim)at
adulescentia 28
Aegidius, Heermeister 244ff., 263f.
Ägypten 59, 82, 118, 121, 139, 166f., 182, 250, 258, 278
Aëtius, Heermeister 128, 220f., 261, 265f.
Afrika 275
Agathias von Myrina 226
Agnellus, Patricius 36
Agrarstruktur 165, 272–275
Akkumulation, hagiographische 113f., 149
Alanen 128, 164, 203, 219, 243, 264, 268
Alarich, Westgotenkg. 241, 265
Alemannen 72, 84, 86f., 102, 104, 122, 128f., 161, 163, 166, 184, 192f., 194, 196, 199, 203, 216, 225f., 230, 266f., 276
Almosen 104, 122, 198
Altes Testament 11, 57, 59, 85, 91, 112–118, 123f., 128, 131, 176, 187
Amantius, Diakon 129, 199
Ambrosius, B. von Mailand 126, 214, 255f., 264, s. auch Paulinus, V. Ambrosii
Ammianus Marcellinus 156, 202
amor – pudor 38ff.
amor – terror 187
Amtstitel 235–241, s. auch Rangprädikat
Anachorese 24, 65, 79–82, 103, 112f., 134, 138f., 182, 184, 221, 250f., 257f.
Anastasius II., Papst 34
Anekdote 58, 65, 69, 71, 90, 221
Anonymus Valesianus 67, 185, 228
Anredeformen, substantivische 79, 194, 237ff., s. auch Rangprädikat
Anthemiolus 263
Anthemius, weström. Ks. 57, 190, 203f., 207f., 213, 217f., 247, 249, 253, 262f., 276
Antike 10, 18, 41, 43, 55, 85, 125, 135
Antonius, Abt 51, 82, s. auch Athanasius, V. Antonii
Antonius von Lérins, 19, 50, 133, 135, 222ff., 226, 228, 232–235, 271, 280f.
Apollinaris Sidonius, s. Sidonius
Apollonius von Tyana 127, 137, s. auch Philostratus
Apologetische Tendenz 107, 120, 147
Apokryphen 11, 16, 46, 51f., 59, 100, 125, 127, 144, 188, s. auch Apostelakten, Evangelien
Apostel 83, 112f.
Apostelakten, apokryphe 11, 16, 46, 52, 59, 78, 91, 100, 110, 127, 134, 188
Apostelgeschichte 59, 78, 125, 127
Aquileia 233
Aquitanien 243, 247, 263, s. auch Arverni
Aquincum-Budapest 229
Arator 238f.
Aretalogie 51–55, 58f.
Arianer 189, 191
Aristokratie, s. Adel
Arles 44, 220, 246ff.
Arma caelestia 87, 104, 122–125, 156
Armeeorganisation, s. Heerwesen
Armenfürsorge 70, 76, 88, 107, 115, 197, 199, 276
Armorica 128, 275
Arvandus, Prätorianerpräfekt 208, 263
Arverni – Auvergne 166, 263f., 269, 279, s. auch Clermont
Asianismus 45
Askese 51f., 66, 76f., 80–83, 93, 113, 138, 140, 185, 221, 223f., 251, 256ff., 260, 283
Assoziation, hagiographische 113, 157, 162, s. auch Perspektive
Asturis (-Klosterneuburg?) 74, 84f., 104f., 108, 156ff., 180, 186, 188, 211, 215, 217, 266
Athanasius, B. von Alexandria 50, 54f., 80, 133
—, V. Antonii 11, 50, 52, 54, 60, 80, 82, 94, 101, 104, 110, 133, 135
Athaulf, Fürst der Westgoten 241, 265

Attila, Hunnenkönig 67, 76, 158, 210f., 215, 217ff., 222, 242, 248, 266
Attizismus 45
Atypisch(es) 79, 141, 160, 177, 179
Auftraggeber(topos) 39, 42f.
Augenzeuge(nschaft) 16, 22, 24ff., 28, 30–33, 72, 92, 96f., 103, 108f., 141, 145f., 155, 162, 175, 177, 193, 219
Augustinus, B. von Hippo 33, 46f., 56f., 95, 98, 154, 187, 194, 257
Augustus, röm. Ks. 205, 208f., 227, 235, 243
Authentizität 3, 9, 22–32, 93, 97, 141, s. auch Historizität
Austausch von Objekten in Hagiographie 144, 152
Avitianus, miles 33, 107, 126, 166, 270, 279
Avitus, B. von Vienne 237
Avitus, weström. Ks. 211, 216, 220, 230, 241f., 245, 247, 249, 262f.

Bagauden 274
Balloniten 243
Barbaria, femina illustris 37, 200, 248, 258, 260
Basilica = Klosterkirche 176, 180f. 185, 281
Basilius, B. von Caesarea 231
Bastarnen 243
Batavis – Passau 72, 75, 84f., 87, 102, 104, 106, 122, 147f., 150f., 161ff., 165, 167, 171, 173, 175, 180, 186f., 191–194, 196, 203, 205f., 216, 268ff., 272, 278
Befestigungsarbeiten 199, 277
Befreiungswunder, s. Gefangenenbefreiung
Begleitschreiben, s. Widmungsbrief
Begnadung 13f., 92f., 112, 141, 155, 234, 253, s. auch Gnadengabe
Bekennerbischof 86f., 113, 155
Benedikt, Hl. 92, 99, 112, 176, 283
Bergkastelle, spätantike 168f., 195, 197, 272, 277, 281
Berichterstatter 96, 99, 112, 115, 141, 147, 159, 164, 179, 193, 261, 278
Bescheidenheit(stopos) 28, 38–42, 47, 103, s. auch humilitas
Besser, thrakischer Stamm 243f.
Bibelkritik VII, 10–13, 58, 71, 142, s. auch Bultmann, Dibelius, Formgeschichte
Binnenorikum (Noricum mediterraneum) 87, 184, 197ff., 204, 227, 253, 265, 279, 281
Biographie 54, 58, 67
—, antike 1, 17, 51, 58, 60, 74, 77, 92
—, spätantik-heidnische 60, 83
—, spätantik-christliche, s. Vita, Heiligenvita.
—, mittelalterliche, s. Vita
Bischof, s. Episkopat
Bischofswahl 81, 103, 125, 184
Blind(enheilung) 88, 102, 105, 129, 132, 135, 140, 144, 152, 154
Blutrache 160
Boiotro – Innstadt 62, 72–75, 84, 107, 111, 119, 147f., 150f., 161ff., 173, 176, 180f., 186, 278
Bolia, Fluß 203, 213
Bonifacius, Heermeister 257
Bretonen 263
Breves Notitiae, s. Notitiae
Britannien 275
Briten 123
Brotvermehrung 112, 115, 143
Bultmann, Rudolf 2f., 8, 11ff., 18, 58f., 65, 71, 90ff., 95–98, 100f., 110, 113f., 134f., 138, 142ff., 153f., 177
Burgunder 128, 166, 243–246, 256, 262f., 275f., 279
Buße 85, 88, 104ff., 116f., 157f., 175
Byzanz, s. Konstantinopel; Reich, oströmisches

Caesarius, B. von Arles 257, s. auch Vita des B. Caesarius
Captatio benevolentiae 40, 42
Carnuntum 202, 214
Carta Cornutiana 259
Cassianus, Johannes 29, 39, 50ff., 54f., 59, 82f., 132, 134f., 139, 259
Cassiodorus Senator, a. 514 Konsul 34, 36, 43, 46, 182, 238f., 260, 283
—, Variae 29, 36f., 182, 205, 225, 237ff., 273
—, Institutiones 34, 43, 46, 236, 259
—, Chronicon 204
Castellum Lucullanum 21, 32, 34, 36f., 53, 67, 84, 176, 182, 200f., 208, 219, 248, 258f.
cella, cellula 74f., 150f., 180f.

Charisma 15, 52, 60, 83, 90f., 101, 138, 180, 186f., 196, 234
Chlodwig, Frankenkönig 128, 224–227
Christianisierung 15, 98, 174f., 281
Chronologie 58, 71ff., 190, 202, 211, 213
Cicero 28, 45ff., 62f.
Clarissimat, Rangstufe 235f.
Claudius Claudianus 243, 265
Clemens von Alexandria 79
Clermont-Ferrand 166, 263, 269, 279
Codex Justinianus, Corpus Juris Civilis 28, 234, 240
Codex Theodosianus 165, 229, 235f., 240
Collectio Avellana 237, 250
Comagenis (-Tulln?) 74f., 85, 104f., 108, 122, 136, 155ff., 175, 180, 186, 188f., 211f., 214f., 217, 219, 220f., 266ff.
Comes = Stadtkommandant 256
Comes domesticorum 237, 239, 262
— palatii 235
— patrimonii 238f.
— rei militaris 235, 238, 242, 244, 255
— rerum privatarum 238f.
— sacrarum largitionum 238f.
commemoratorium 37f., 41f., 46
confessor, s. Bekennerbischof
Constantius, B. von Lauriacum 173f., 177, 194, 199, 223, 227, 233ff., 270, 277, 279, 281
Constantius von Lyon, Vita Germani 39, 40, 49, 52, 54, 60, 104, 113, 123, 126, 129, 132, 143, 154, 236, 255
consortium 184, 200
conversio 46, 60, 63, 65ff., 152, 158, 221f., 242, 255f., 259
Cucullis-Kuchl 86, 88, 104, 106, 111, 116, 153, 155, 165, 168–171, 180f., 195, 197, 274

Dämon 55, 57, 98, 106, 120, 186f.
Daker 243
Dalmatien 205, 227, 229, 233, 242ff., 246, 261ff., 265, 280
David 112, 123
Demutshaltung 39, 41, 81ff., 181, s. auch humilitas, Bescheidenheitstopos
Despot und Heiliger, Motiv 116, 126, 128f., 155, 192
Dibelius, Martin 2, 11ff., 58f., 71, 90ff., 100, 103, 110, 113f., 134f., 138, 142f., 154
Diokletian, röm. Ks., 137, 198, 227
Dionysius Exiguus 34, 36
Donaugermanen 33, 36, 43, 72, 74, 86, 121f., 211, 222, 228, 244f., 247ff., 253f., 266ff., 274ff., s. auch Ostgoten; Rugier; Heruler
Dublette, hagiographische 72, 141–155, 181, 185
dux (Provinzgouverneur) 121, 229, 242, 266

Ecdicius, Heermeister 263f., 269
Edeko, Skirenfürst 266
Eigenkloster 258
Elephantiasis 133, 151
Elias, Prophet 59, 112, 115, 123
Elisa(eus), Prophet 59, 112, 115, 123
Enkomion 17, 50, 58, 61
Ennodius 19, 36, 39, 42–45, 50, 57f., 62, 177, 205, 207, 209, 217, 223–227, 230–235, 238ff., 247, 252, 254, 256, 270, 283
—, Antoniusvita 19, 42ff., 62, 81, 173, 177, 222–227, 230–233, 238, 271, 280
—, Epiphaniusvita 36, 43f., 57, 62, 81ff., 87, 101, 127f., 194, 207, 218, 239f., 256
—, Epistolae 39, 44
Ephraem, Syrer, s. Vita des Syrers Ephraem
Epiphanius, B. von Pavia 57, 127, s. auch Ennodius
Epiphanius, B. von Salamis 50
Episkopat, Stellung 87, 194, 197, 199, 231, 233f., 256f., 276ff.
Episode(nerzählung) 7, 11ff., 17f., 58f., 68–71, 73, 76, 92, 144, 147, 178f., 201
Epos 10
Erdbeben 122, 127, 131, 136, 155ff., 213, 217, 219, 221
Ernteschaden 86, 88, 105f., 131, 197
Erzählform 7, 10, 14f.
Erzählgut, s. Treibgut
Etymologisierende Begriffsbestimmung 6f.
Eucherius, B. von Lyon 255
Eudocia, oström. Ksn. 136
Eudoxia, oström. Ksn. 136
Eurich, Westgotenkg. 263

Evakuierung Ufernorikums 25, 72ff., 117f., 122, 148, 159, 161–165, 170–176, 183, 187f., 191f., 196, 204, 206, 210, 230, 241, 260, 272, 277ff.
Evangelien 8, 11f., 16f., 55, 58f., 69ff., 70f., 74, 83, 88, 90, 94, 100, 103, 109, 112f., 118f., 142ff., 150, 154, 176
Evangelien, apokryphe 46, 59, 78, 90f., 144
Evangelist 11f., 51, 65, 144, 176, s. auch Synoptiker
Exceptor (Notar) 173, 223, 235, 280
Exemplum 44, 49, 53, s. auch imitatio
Exil 200, 250
Exodusmotiv 117f., 131, 140, 164ff., 176f., 278, 280f.
Exordium 39ff., s. auch Prologtechnik
Expositio totius mundi et gentium 227f., 273

Fabulat 16
Fälschungsproblem 5, 65, 93, 114, 139, 141
Fasten 76, 82, 85, 104f., 110f., 122, 152, 156, 184
Fasti Vinobonenses priores 156, 204, 220, 252
Faustus, B. von Riez 194
Favianis (-Mautern?) 20, 32, 34, 74f., 79, 84–88, 102f., 108, 121, 125, 128, 147f., 159, 163, 165, 173, 175, 180f., 183, 192f., 196, 199, 206, 212, 214, 216f., 254, 260, 268ff., 273, 279
Feldfrüchte 197, 276
Feletheus (Fewa), Rugierkg. 69, 71, 73, 86ff., 103, 107, 128, 164, 171, 174, 190ff., 203, 214, 252, 272, 279ff.
Fénekpuszta 229
Fernhandel 165, 198, 272, s. auch Handel
Ferderuch(us) Rugierfürst 33, 84, 86, 107, 128, 159f., 166, 192, 198, 270, 277, 281
Ferrandus, Vita Fulgentii 34f., 56, 58, 60f., 80, 82, 104
Festus, Senator, a. 472 Konsul 35f.
Feuersbrunst 131f.
fides, s. Glauben
fides eloquentia 50
Fischermotiv 46
Flaccitheus, Rugierkg. 73, 84ff., 102, 189f., 202ff., 214
Florian, Hl. 168, 170, 174
Flüchtlinge 86ff., 165, 171, 173, 229, 233, 278
Foederaten 156, 166, 189, 204, 211f., 214f., 220, 229, 249, 254, 257, 267f.
Formgeschichte 11f., 19f., 113, 142, s. auch Bultmann, Dibelius
Franken 166, 209, 223, 225f., 231f., 263
Freiheit 70, 192, 273, 278
Friderich, Rugierprinz 73, 158
Fritigil (Frituchild), Markomannenkgn. 214f.
Fulgentius, B. von Ruspe, s. Ferrandus
Fürsorge, s. Armenfürsorge, Nothelfer

Gainas, oström. Heermeister 122, 136, 250
Galicien, nordspan. Provinz 215, 246
Gallien 45, 121, 131, 204, 208f., 229, 242, 244–247, 257, 262f., 274f., 278, 280
Gallo-Romanen 15, 169
Garde (palatini) 190, 203, 268, 276, s. auch Heerwesen
Gattung, literarische VII, 2, 5ff., 13, 16, 41, 46, 63, 66, 68, 115, 138, 224, 236
Gebet(shilfe) 82, 85, 99–106, 108f., 111, 122ff., 126, 129, 131ff., 149, 153, 156, 159, 187, 191
Geiserich, Vandalenkg. 128, 245
Gefangenenbefreiung 17, 70, 74, 87, 125–129, 158f., 166, 191ff., 198f.
Gefangenenfürsorge 70, 76, 125, 127, 217
Gefangenschaft 85, 106, 212, 216, 231f.
Gelähmt(enheilung) 88, 104, 111, 118f., 132, 134, 145
Gelasius I, Papst 35, 55, 182f., 250, 158f.
Generidus, pannonischer Heermeister (?) 229, 242f., 265
Gennadius von Marseille 236
Gepiden 203, 219
Germanus, B. von Auxerre 123, 128, 130, 236, 255f., 264, s. auch Constantius von Lyon
Gervasius und Protasius 34, 76, 85, 149
Gesellschaftsstruktur 1, 3, 270f., 275, 282
Geten, skytischer Stamm 243f.
Gibuld(us), Alemannenkg. 86f., 128f., 166, 192, 199, 206, 266f.
Giso, Rugierkgn. 69, 86f., 106f., 111, 126, 128, 136, 158f., 166, 191f.
Glauben(skraft, -eifer) 7, 14, 49ff., 53, 79, 100–105, 108, 117, 119, 123, 134, 158
Glaubenszweifel 86, 104–107, 131f., s. auch Ungehorsam

Glaubwürdigkeit, objektive, s. Historizität, Authentizität
—, subjektive 23, 31f., 69, 73, 90, 97, 100, 141, 174ff.
Glycerius, weström. Ks. 204, 262
Gnadengaben 55, 77, 82f., 90f., 101, 132, s. auch Charisma
Goten, s. Ostgoten; Westgoten
Goar, Alanenkg. 128
Graus, František 1–6, 9f., 14–17, 20, 46, 61, 91ff., 95, 98ff., 105, 107, 110, 113f., 121, 125f., 129, 133, 137, 154
Gregor I., der Große 35, 55, 92, 99, 176, 259
—, Dialogi 21, 32, 35, 55, 92, 99, 110, 112, 129, 131, 133, 154, 177
Gregor, B. von Nyssa 36, 61, s. auch Vita Gregorii Thaumaturgi
Gregor, B. von Tours, Historia Francorum 3, 16, 39, 54, 166, 179, 225, 263f., 272, 279
—, Miracula 12, 39f., 48
Gregor Thaumaturgos, s. auch Vita Gregorii Thaumaturgi
Grenzschutz, s. Limesorganisation, limitanei, Stadtverteidigung
Gundobad, Heermeister, Burgunderkg. 128, 262

Hagiographische Überlieferung, s. Überlieferung
Hagiographische Forschung 1ff., 19f., s. auch Graus
Handel 147f., 186, 196ff., s. auch Fernhandel
Handwerker 87, 126, 158f.
Heermeister, s. magister militum
Heerwesen, spätrömisches 267ff., 276, s. auch Garde, limitanei, magister militum
Heidnisches 3, 49, 84, 175, 226, 231, 262
Heiligenvita 1ff., 5ff., 15–18, 32, 41, 44, 52f., 57f., 60, 66, 77, 80ff., 90, 112, 135, 137ff., s. auch Vita
—, spätantik-christliche 1, 10, 17, 37, 44, 52, 60, 71, 77, 80, 88, 90
—, frühmittelalterliche 1, 3, 10, 16, 128
Heiliger vor Barbarenfürst, s. Despot
Heiligkeit 3ff., 11, 14f., 17, 34, 48–60, 66f., 78f., 83, 91ff., 95, 98, 112f., 115, 138f., 141, 155, 179, 234
Heiligkeitsattribute 78f.
Heilung(swunder) 57, 69, 72f., 75, 77, 84, 86, 88, 92–95, 100ff., 104f., 109f., 118, 132, 134, 142, 144, 149f., 155, 158
Heilung, doppelte 132ff.
Heilung, geistig-seelische 132ff., 152
Heimatlosigkeit, asketische 66, s. auch peregrinatio religiosa
Hellenismus 11ff., 59, 92, 113
Hellsehen, s. Offenbarung
Henotikon 35
Herkunft des Severinus 24, 26ff., 60–67, 80, 188f., s. auch Primeniusgespräch
Hermeneutik, s. Methodenfragen
Heruler 206, 216, 223, 225f., 230ff., 249, 267, 279
Heuschreckenplage 86, 88, 104ff., 108, 116, 131, 197, 274
Hexen 9
Hieronymus 29, 45f., 50, 54f., 77, 132, 134, 224, 236
—, Vita Hilarionis 50f., 60, 82, 101, 110, 131f., 134f.
—, Epistolae 29, 45, 229
Hilarius, B. von Arles 33, 46, 56, 61, 140, 224, 255f., s. auch Vita Hilarii
—, Vita Honorati 33, 44, 46, 52, 56, 61, 117, 140
Hilarius, B. von Poitiers 27, 45
Historia Lausiaca, s. Palladius
Historia monachorum in Aegypto 59, 121f., 126f., 130, 139, s. auch Rufinus
Historia religiosa, s. Theodoret
Historismus 6, 93
Historizität VIIf., 1ff., 9, 12, 16–20, 22f., 32, 65, 78, 80, 89, 97, 115, 141f., 146, 154ff., 174f.
Hochkirche 9, 13, 55, 92
Hochmut 39–49, 55, 62–64, 82, 86f., 103, 105, 120, 132, 186
Höflichkeitstopos 39
Honoratus, B. von Arles 255f., s. auch Hilarius, Vita Honorati
Honorius, weström. Ks. 214f., 241, 265, 268
Horizontbestimmung VII, 2f., s. auch Methodenfragen
Hormisdas, Papst, Briefsammlung 237
humilitas 39–43, 76, 81, 181, 223, 235

Hunger(snot) 75, 82, 85, 88, 102, 116, 137, 196f., 216f., 263, 272f.
Hunimund, Suebenfürst 72, 149, 161f., 193f., 202ff., 206, 212, 215f., 267, 269, 272
Hunnen 202, 210, 215, 217, 219–222, 229f., 241, 243ff., 249, 251, 262, 265f., 268, 275f., 282
Hunwulf (Onulfus) 118, 159, 164, 203
Hyperkritik, positivistische 2, 21, 93, 178

Ich-Stil 22f.
Idealtyp 66, 77–89
Ideengeschichte 2ff., 37–59, 98
imitatio 48, 112, 115
Illustr(issim)at, Rangstufe 34f., 200, 235–241, 247, 252f., 255
Illyricum, Prätoriannerpräfektur 54, 120, 219, 227, 241
Illyricum-West, Diözese, s. Pannonia
Isidor, B. von Sevilla 28, 48, 236
Italien 25, 54, 71, 73, 118, 164f., 174, 177, 182, 190f., 194, 200–205, 207, 210, 218, 229, 246, 249, 253, 257, 259, 269, 271ff., 275f., 278ff.

Jakob, Patriarch 117
Jesus Christus 51, 55, 98, 103, 113, 118, 142f.
Joel, Prophet 116f.
Johannes von Antiochia 160
Johannes Chrysostomos 136, 148, 161
Johannes der Täufer 85
Jordanis 36, 202f., 208f., 215f., 218f.
Joseph, Patriarch 118, 177
Joviaco(-Aschach?) 21, 84, 87, 161, 163, 173, 186, 193, 196, 199, 206, 231, 278
Juden 11, 13, 59, 92, 113
Julian Apostata, röm. Ks. 122, 129, 130, 135
Justinian I., oström. Ks. 28, 205, 207f., s. auch Codex Justinianeus
Juthungen 220, 229, 265, 274
Juvavum – Salzburg 21, 74f., 88, 103, 105, 111, 118, 134, 153, 165, 167f., 170f., 175, 180f., 195, 273, 282

Kaiserbiographie, spätantike 137
Kaiserhof, oström.-byzantinischer 137, 218, 250, s. auch Konstantinopel
Kaiserhof, weström. 265
Karolinger(-zeit) 5, 9, 15f., 163, 169
Kaufleute 115, 166, 198, s. auch Fernhandel
Kausalbezug, hagiographischer 156–177, 201, 213
Kerzenwunder 103, 108, 111, 118, 152–155
Kirchenorganisation 195, 220, 254f., 270, 280, 282
Kirchenweihe 147, 176, 185
Kleidung, s. Textilien
Klostergemeinde, s. Mönchsgemeinschaft des Severinus
Königsheil 15
Koinobitenmönche 121, 250, 258
Koinzidenzwunder 96, 111, s. auch Spontaneität
Kolonat 271, 273ff., 278
Komposition 59–77, 91, s. auch Ordnungsprinzip
Konsul(-titel) 235, 237, 246f., 252, 259
Konstantinopel 36, 122, 136f., 156, 205, 207, 217, 245f., 250, 259, 280, 283
Kontextanalyse VII, 2, 17f.
Kontinuität 167–172, 230, 272, 274f., 277
Kornwucher 85f., 102, 137f., 196, 270
Kreuzeszeichen 100, 108ff., 130f.
Kult, christlicher 14f., 229
Kurialen 270, 272
Kyrillos, Patriarch von Konstantinopel 136

Lactantius 46
Landwirtschaft 270, 272, 274
Langobarden 164, 226
Laterculus Veronensis 227
Laurentius, Gegenpapst 35f.
Lauriacum-Lorch/Enns 71, 75, 84, 86ff., 102, 104ff., 108ff., 112, 115, 148, 163ff., 167–174, 180, 183, 186, 191, 193f., 196f., 199, 206f., 210, 227, 231–234, 269f., 272f., 277–282
Lebensalter 28, 32
Legenda Aurea 6, 130
Legende als Erzählform 1–20, 55, 71
Legende, Definition 4, 6–11, 13f., 20, 58, 71, 91
Legendenbildung VII, 1–14, 55, 71, 90f., 114, 136f., 142, 153, 225
Leo I., Papst 128, 264

Leo I., oström. Ks. 217, 245, 281
Leontius, Abt von Lérins 44, 223f.
Leprösenheilung 88, 102, 104, 111, 132f., 151f.
Lérins, Kloster 33f., 44, 56, 61, 177, 223f., 233, 255, 281
Lex Romana Burgundionum 166
Liberius, Patricius 259f.
Libius Severus, weström. Ks. 247
Liguria 128, 239, 255
Limesorganisation 121, 166, 182, 193f., 196, 204–207, 210f., 214, 220, 229f., 253, 264, 266–269, 274, 276
Limitanei (milites) 79, 166, 206, 217, 268f.
Literarische Form 5f., 10, 15, 17, 47, 50, 66, 80
Literarisches Genos, s. Gattung
Lokalisation, hagiographische 8, 11–14, 65, 141, 143, 150, 200
Lucillus, Abt 25, 32, 182f., 199, 252
Lyon 242, 246, 263

Märchen 6–10, 14
Märtyrer(-kult) 113, 128, 170, 229, 281
Märtyrerakten 46, 91
Magie 9, 98–102, 104, 107–111, 115f., 132
magister militum 36, 235, 237, 241f., 244ff., 248–251, 257, 261f., 264, 275
magister officiorum 238
magister utriusque militiae praesentalis 246, 258, 265
magnificentia, magnitudo tua, vestra 237ff.
Magnus, mag. off. 246f., 259
Mailand 111, 120, 152
Maiorian(us), weström. Ks. 211, 220, 242, 244–251, 262, 275
Makedonien 229, 233
Mamertinus, tribunus 79, 121, 212
Marcellinus Comes, Chronicon 36, 122, 126, 136, 208
Marcellinus, comes Dalmatiae, mag. mil. 244ff., 261f., 264
Marcianus, Abt 32, 182f., 199
Marcianus, oström. Ks. 202, 211, 217, 219
Marianus, Abt von Lérins 33
Markomannen 214f., 228, 266, 268, 276, s. auch Fritigil
Martin, B. von Tours, 2, 13, 45, 81, 111, 122, 126, 131, s. auch Sulpicius Severus
Martinsvita, -dialoge, s. Sulpicius Severus
Materialsammlung, Motiv 28, 38–42
Materialisation, hagiographische 133f., 152
matricularii 197
Maximus, B. von Turin 123, 165, 171
Maximus, weström. Ks. 57, 129
Memorat 12, 16
Menschenbeute 216, 223, 272, s. auch Gefangenenbefreiung
Menschenopfer 223, 231f.
Mentalität 2f., 112
Merowinger(-zeit) 2–5, 9, 15ff., 125, 166
Methodenfragen VIIf., 1ff., 11, 16f., 20, 90f. 119
Miliz, Bürger- 171, 194, 230, 263, 269
Mirakelerzählung s. Wundererzählung
Mittelalter, hohes 4f., 15, 17, 55, 187
Modell, hagiographisches, s. Muster
Mönchsgemeinde des Severinus 21–25, 28f., 32ff., 37, 65f., 101, 106, 117, 135, 170, 176, 180ff., 198f., 221, 235, 248, 253ff., 259f., 281, 283
Mönchsgeschichten, orientalische 54, 59, 71, 80, 91, 121, 138, s. auch Historia monachorum, Rufinus, Theodoret
Mönchtum 4, 9, 14, 44, 61, 65, 77, 79, 81, 112, 187
—, martinisches 34, 44, 115
—, orientalisches 82, 112, 258, s. auch Mönchgeschichten
—, Rhône- 33f., 55, 61
Monophysitismus 136
Moses(-vergleich) 112, 117f., 165 ,197
Montefeltre 25, 32, 102, 105, 183
Motiv, hagiographisches 4–10, 13, 16, 70, 86, 91ff., 102, 104, 107, 109, 111–140, 149, 156, 172, 188, 192, s. auch Topos, Muster
Motiventlehnung 13f., 16, 112, 114ff., 119, 124, 127, 135–139
Motivvariante 111–144, 153, 155, 181, s. auch Dublette
Motivvergleich 112, 115, 119, 121, 142
Münzfund, -umlauf 169, 198
Munizipienstatus 21, 172
Muster, hagiographisches 52, 86, 92, 109–140
—, biblisches 11, 48, 51f., 54f., 79–82, 84–88, 90, 92, 94, 105, 107, 110–129, 131f., 134f., 138, 142ff., 154, 165, 176f.

natio, s. Herkunft
nativitas caelestis 61, 79, 83
Naturalsteuer 70, 198, 254, 276, s. auch Steuer
Naturgewalt 15, 99, 129, 132, 156f.
Neapel 32, 34, 102, 176, s. auch Castellum Lucullanum
Nepos, Julius, weström. Ks. 36, 205, 242, 248, 261f., 264, 280
Nepotianus, Heermeister 244ff., 250, 262
Nestor, Patriarch von Konstantinopel 136
Neues Testament 10, 12, 46, 51, 65, 79, 90f., 98, 101, 111f., 114f., 118, 142ff.
Neuplatoniker 52, 80, 138
Neupythagoräer 52, 60, 137f.
Neuren 243
Neviodunum 265
Nobiles, s. Senatorenstand, Oberschichten
Notar, s. exceptor
Nothelfer 68, 86, 91, 103, 121, 155, 257, 260
Notitia Arnonis 167f., 195, 274
Notitia dignitatum 214f., 229, 236, 243, 255, 267ff.
Notitiae Breves 167f., 195, 274
numeri 205, 269

Oberpannonien, s. Pannonia Superior
Oberschichten, römische 3, 33, 63f., 138, 223, 229, 256, 258, 270f., 281, s. auch Senatorenstand
Objektvermehrung, hagiographische 141f., 153
Odoaker, Skirenfürst, Kg. von Italien 25, 36, 69, 72f., 75, 84, 87, 118, 121, 127, 137, 159f., 163–166, 175f., 190f., 200, 203ff., 207ff., 220, 230, 249, 252f., 259, 266f., 276, 278–282
Öl (Oliven-) 88, 115, 145, 174, 197f., 272
Ölvermehrung(swunder) 71, 109, 112, 115f., 119
Offenbarung(swunder) 70, 73, 77, 84, 102f., 117, 135, 147, 234
Onulfus, s. Hunwulf
Opfer, s. Menschenopfer
Oratorium 82, 181
Ordination, Priester- 147, 255, 257
Ordnungsprinzip, chronologisches 69, 71, 73, 75ff., 163, 201, 204, 210
Ordnungsprinzip, sachliches 74, 201
—, topographisches 74f.
Orestes, Heermeister 36, 62, 79, 191, 200, 208f., 248f., 262, 266, 276, 280f.
Origenes 46, 136
Origo gentis Langobardorum 164
Ortsnamenschreibung 21
Osterzyklus 36
Ostgoten 36, 84f., 106, 129, 136, 160, 166, 189f., 193, 197, 200, 202–205, 207, 209, 211ff., 215f., 218f., 221f., 225, 229, 239, 243f., 249, 259, 263, 266f., 275f., 279ff.
Oströmisches Reich, s. Reich

Paeonius, Prätorianerpräfekt 249, 262
Palladius, Historia Lausiaca 21, 37, 52, 59, 61, 71, 80–83, 87, 120, 132–135, 258
Panegyrik 17, 43ff., 57f., 81, 220, 224, 240, 242, 244
Pannonia, Diözese 219, 221, 223, 227–230, 241, 251, 265f., 271
Pannonia Inferior (Unterpannonien) 201f., 227, 232f.
Pannonia Secunda 227
Pannonia Superior (Oberpannonien) 156, 166, 202ff., 212, 214f., 220, 222, 227, 241, 265f., 281
Pannonien 156, 160, 170, 201ff., 213, 215, 217–221, 223, 227–231, 233, 241ff., 248f., 251f., 264–267, 274, 278, s. auch Pannonia, Valeria, Savia
Parallelüberlieferung 142, 145, 185
Paschasius, Diakon 21–24, 29–32, 35, 37–42, 48, 52ff., 59, 77, 79, 180, 227
Passau 167, s. auch Batavis
Patiens. B. von Lyon 39, 197
Patria, s. Vaterstadt
Patriarchen, alttestamentarische 117f., 165, 278
Patricius, Amtstitel 237ff., 246f., 259
Paulinus, Vita Ambrosii 46, 52, 54, 58f., 69, 73, 120, 132, 135, 186, 214, 255
Paulinus, B. von Nola 27, 34, 45, 49, 54, 236, 255f.
Paulinus, B. von Tiburnia 73, 84, 184, 200
Paulus, Apostel 48, 50, 53f., 95, 120
Paulus, comes rei militaris 263f.
Paulus Diaconus 164, 279

Pavia 127, 177, 239
Peregrinatio religiosa 66, 117
Perikope 8, 11, 13, 59, 77, 90, 118, 142f., 145, s. auch Episode
Persönlichkeitsbild 14, 19f., 47f., 77–79
Personifizierung, hagiographische 11–14, 65, 141, 143, 150
Perspektive, hagiologische VII, 2, 20, 48, 78f., 93, 97, 112, 114f., 124, 138, 155, 160f., 163, 189, 193, 201, 222, 226, 260
Philologisch-kritische Methode VII, 1
Philostratos, Vita Apollonii 137f.
Pia fraus 5, 114
Pierius, comes rei militaris 154, 174, 230
Pityus 250
Placidia, femina illustris 258, 260
Plattensee (Balaton) 202, 212, 215, 227
Pluralis maiestatis 22f.
Poetovia-Pettau-Ptuj 202, 266
Pontius, Vita et passio Cypriani 61, 81, 83
Porphyrius, Plotinvita 80
Positivismus, historischer VIIf., 1f., 21, 65, 93f, 178f.
possessores, 168, 271, 282, s. auch Grundbesitzer
Possidius, Vita Augustini 54, 56f., 60, 81, 87, 101, 127
Prädestination 53, 60, 91
Praefectus praetorio (Prätorianerpräfekt) 235, 238f., 241, 246f., 250, 259, 262
Praefectus urbi (Stadtpräfekt von Rom) 238, 247
Präfekturenverfassung 261
Praefatio, s. exordium, Prologtechnik
praeses (Provinzstatthalter) 229, 242, 266
Predigt 85, 108
Primenius, presbyter nobilis 62, 65, 79, 154, 191, 200, 248f.
Primeniusgespräch 27, 62–66, 221, 280
Primutus (Promotus?), praeses Norici 266
princeps senatus 36, 252
Priscus von Panion 229, 265f.
Proba, femina illustris 34f.
Probinus, Konsul 34f.
Procopius von Caesarea 166, 208f., 226, 231, 248
Prologtechnik 37–42
Prophet, alttestamentarischer 85, 113, 115ff., 128
Prophezeihung 31, 72, 76, 83–86, 102, 109, 117, 121, 137, 148f., 155, 159, 161f., 164, 167, 175ff., 186, 191, 196, 234, 260, 278
Prosper Tiro 43, 67
Protasius, s. Gervasius
Provinzialen 25, 103, 118, 155, 163–166, 168, 175, 189, 191, 199, 213, 229f., 254, 257, 265, 267, 272, 274, 278, 281, s. auch Romanen, Gallo-Romanen
Psalmengesang 82
Psychosomatik 94, 96, 133
pudor – amor 38–40

Quaden 215, 228, 264
Quaestor 238f., 259
Quadraflur 167, 274
Quellenkritik VII, 1ff., 18f., 95, s. auch Methodenfragen
Quintanis-Künzing 72, 74, 85, 102, 108ff., 130, 148, 161, 163, 167, 175, 180, 199, 206, 266, 278

Raetia 75f., 86, 88, 121, 154, 167, 182, 191, 199, 216, 220, 229ff., 264–267, 271–276, 279
Räuber 85ff., 127f., 202, 212, 271, s. auch Skamarer
Räumung, s. Evakuierung
Rangprädikat 235–242, 282, s. auch Illustr(issim)at, Spektabilität
Rationalismus 2f., 96
Ravenna 239, 245, 265
Realität, s. Wirklichkeitsnähe, Authentizität
Rede, direkte in Hagiographie 65
Reich oström.-byzantinisches 136f., 160, 169, 207, 209, 217f., 241, 248, 251, 281f.
—, römisches 36, 139, 205–208, 232, 253, 282
—, weströmisches 18, 36, 205, 207ff., 213, 217ff., 220, 230, 241f., 245, 247f., 251, 253f., 257, 260f., 263ff., 266ff., 275f., 280, 282f.
Reliquien(kult) 72, 84f., 102f., 146ff., 161, 169f., 176f., 181, 186, 229, 282
Reliquienauffindung 70ff., 76, 146–149, 161, 185

Reliquientranslation 1, 25, 72, 149f., 162, 170, 210
Renaissance, karolingische 17
Rhetorik 29, 38f., 41–50, 61f., 224, 240
Rhônemönchtum, s. Mönchtum
Ricimer, Heermeister 205, 209, 213, 217, 244f., 247, 249f., 254, 262f., 275f.
Ritterstand, römischer 235
Ritus 99f., 108ff., 132, 150, 231, s. auch Zeremonie
Rodulf, Herulerkg. 226
Römer, s. Romanen
Rom 34, 205, 207f., 233, 246, 253, 258f., 265
Romanen 15, 87f., 107, 118, 122, 126ff., 136, 156–159, 166–169, 171, 174ff., 179, 191ff., 212, 216, 220, 275, 279, 282, s. auch Gallo-Romanen, Provinzialen
Romanisierung 174f., 268
Romanum Imperium 204ff., s. auch Reich
Romanus, dux (Norici?) 266
Romulus August(ul)us, weström. Ks. 36f., 191, 200, 207f., 230, 248, 253, 261, 266, 282f.
Romulus, comes (Pannoniarum?) 266, 281
Rufinus von Aquileia, Historia monachorum 24, 51f., 59, 71, 81, 83, 86, 103, 121f., 127, 130, 132, 138
Rufinus, oström. Prätorianerpräfekt 236, 250, 258, 260
Rugier 69, 72, 75, 85–88, 107f., 111, 118, 147–150, 158ff., 164ff., 171f., 174f., 183, 189–193, 196, 202ff., 210, 212ff., 219f., 230, 234, 249, 252, 266ff., 270, 272, 276, 278–281
Rupert von Salzburg, Hl. 168, 282
Ruricius, B. von Limoges 194
rusticitas, s. sermo rusticus
Rustic(i)us, B. von Lyon 256
Rusticus, consularis(?) der Liguria 239

Sabaria-Steinamanger-Szombathely 156f., 170, 202, 214, 220, 266
Sachsen 123, 223, 225f., 231f., 263
Sadagen 202
Saga, isländisch-norwegische 4
Sage, genealogische 4
Sallust 44, 49f., 62f.
Salvian von Marseille 45, 123f., 226, 274, 278
Salzburg 167ff., 181, 271, 274, 282, s. auch Juvavum
Sarmaten 243
Savia 227
Schisma, akazianisches 35, 55, 207
—, laurentianisches 35, 43
Schlachtensieg, Motiv 87, 121–124, 206, 212
Schülerüberlieferung 16
Schülerverhältnis des Eugippius 21, 24, 29ff.
Schweigegebot 103f., 109
Schweigen (magisches) 103f., 109, 115f.
Sciptores Historiae Augustae 137
Secundinus, cognomen 231f.
Semantik 6f.
Senat, römischer 35, 252
Senatorenstand, -adel 235f., 251, 256
—, gallischer 36, 166, 247, 255, 262f., 256
—, italischer 36, 209, 247f., 259
—, stadtrömischer 35f., 207, 209, 247f., 252, 259
sermo ornatus 47f.
sermo rusticus, simplex 42, 45–48, 53f.
Severinforschung 21, 90
Severinus, Flavius, Konsul 246–254
Sidonius Apollinaris 125, 197, 208, 211, 213, 216f., 219f., 226, 229, 231, 238, 242ff., 246–249, 256, 263, 265, 271f., 275
Sieg, unblutiger 121f., 124, 136, 163, s. auch Schlachtensieg
simplicitas 53, s. auch sermo simplex
Siricius, Papst 257
Siscia, Münzstätte 169
Sizilien 246, 262
Skamarer 106, 128, 193, 267f.
Skiren 190, 202f., 219, 243, 249, 266, 276
Sklaven 271
Skythen 243
Socrates Scholasticus 136
Soldaten 85, 166, 193f., 262, 268, 276, s. auch Limitanei
Soldzahlung 166, 194, 206f., 267, 269, 276
Sopianae-Fünfkirchen-Pécs 170, 228
Sozialstruktur 1, 3, 63, 270–276
Spätantike 9–14, 28, 40, 44, 52, 67, 163, 167ff., 172, 228, 240, 255, 258, 260f., 278
Spanien 211, 220, 246, 262, 274f.

Speisungswunder, s. Brotvermehrung, Ölvermehrung
Spektabilität, Rangstufe 235ff., 242, 255, 262
Spinoza, Baruch Benedikt 97
Spontaneität des Wunders 99, 110f., 120, 149, 158, 160, s. auch Koinzidenzwunder
Stadt, spätantike 166, 272, s. auch Stadtverteidigung
Stadtverteidigung 87, 125, 174, 183, 194f., 199, 233, 277
Stadtverwaltung 199, 231
Sterbetag, Voraussage 31, 77, 84, 117, 204, 252
Steuer(system) 70, 88, 198, 238, 254, 261, 265, 274, 276
Stil 38f., 41, 44–47, 49, 53
Stilicho, Heermeister, 120, 250, 265, 268
Stilisierung, biblische, s. Muster
—, typologische VII, 13f., 17, 78, 89f., 109ff., 113f., 118f., 124f., 141, 145, 164, 167, 178, 192, 194, 200, 222, 224, 280, s. auch Perspektive
Strafwunder 74, 105–108, 119, 131, 139, 157–163, 172
Stumm(enheilung) 25, 88, 102, 105, 144f.
Sturmstillung 131, 143
Sueben, Donau- 156, 193, 202f., 212, 215, 220, 243, 246, 266f., 275, s. auch Markomannen, Quaden
Suetonius Tranquillus 74, 137
Suggestion 96, 152
Sulpicius Severus 13, 34, 43, 45ff., 54, 57, 59f., 69, 90, 112f., 131, 138, 224, 236, 258, 260
—, Epistolae 40, 132
—, Martinsdialoge 13, 41, 45, 47, 50f., 54f., 59, 80, 83, 104, 112, 116, 120, 126f., 129, 131, 139, 144, 186
—, Martinsvita 2, 11, 34, 39ff., 46, 48ff., 53ff., 57f., 60, 77, 80, 83, 91, 101, 120, 122f., 129, 132, 134f.
Syagrius 263f., 280
Symmachus, Papst 35f., 43, 257
Symmachus, Q. Aurelius Memmius, a. 485 Konsul 36, 205, 208
Synchronisierung 96, 111, 157ff., 161, s. auch Koinzidenzwunder
Synesius, B. von Ptolemais 122, 136
Synoptiker 12, 16, 142f.
Syrien 59, 139

Tacitus 29, 231
Taubstumm, s. Stumm(enheilung)
Tendenzkonform 2, 97, 157, 160, 177
Tendenzneutral 2, 157, 160, 179, 200
terror-amor 187
Teufel 55, 98, 120, 186
Textilien 88, 106, 197ff., 204, 254, 276
Theoderich, Ostgotenkg. 35f., 127, 160, 176, 205, 207, 209, 218, 225, 227, 239, 259, 280f.
Theoderich II., Westgotenkg. 262
Theodobius Valila, Heermeister 258, 260
Theodoret von Kyrrhos 59, 80f., 84, 102, 104, 108, 112, 116, 123, 130–135, 139, 191
Theodosius I., röm. Ks. 227
Thiudimer, Ostgotenkg. 216
Thrakien 160, 218f., 243
Thüringer 162, 216, 225, 230, 267
Tiburnia 70, 73, 76, 84f., 87, 105f., 184, 193, 195, 197ff., 200, 204, 210, 213, 249
Tierwunder 102
Tiriocinia = Grundstudien 235
Tod des Severinus 21, 25f., 71, 73, 77, 79f., 160, 181, 199, 204
Todesprophezeiung 31, 84, s. auch Sterbetag
Todkranker, Motiv 88, 134f., 142, 149
Topos 3, 9, 40, 44, 46, 60, 62, 81, 91f., 140, 216, s. auch Motiv
Totenerweckung 70, 88, 102f., 108ff., 118, 130, 143
Totengedächtnis 260
Toter, sprechender 130
Totila, Ostgotenkg. 166
Tradition, literarische 3ff., 11, 59, 73, 80, 93, 109, 111, 141, 155, 159, 176
—, mündliche, s. Überlieferung
Traditionslegende 16ff.
Tränengabe 83, 105
Translation, s. Reliquientranslation
Trajan, röm. Ks. 227
Treibgut der Severinüberlieferung 2, 11f., 16f., 23, 65, 71, 90, 92, 142, 146f., 150, 154f., 158, 174, 176, 201, 219, 221

Tunc 210
Typisches 16, 91, 110, 113f., 124, 129, 132, 138ff., 157, 188
Typisierung 5, 18, 59, 79, 113ff., 141, 145, 149f., 155, s. auch Stilisierung, typologische
Typologie 3, 59, 83, 117, 139

Überlieferung, hagiographische 1, 3, 9, 12, 16f., 20, 32, 68, 90, 93, 100f., 115, 140ff., 149
—, mündliche 1, 4ff., 11f., 15, 21, 32, 71, 78, 80, 90, 135, 138ff., 147, 152, 154, 157, 159, 163, 174, 177, 222
Uferkastelle 72, 85, 108, 117, 122, 161, 169–174, 195, 210, 214, 272, 281
Umformung des Erzählguts 65, 78, 119, 126, 141f., 147, 156–177, s. auch Stilisierung
Ungehorsam, 105f., 154, 187, s. auch Strafwunder
Unsagbarkeitstopos 50
Untergangsprophezeiung 162
Unterpannonien, s. Pannonia Inferior

Valentinian I., röm. Ks. 129, 264
Valentinian III., weström. Ks. 199, 220, 230, 240–243, 266
Valentinus, B. und Hl. 84, 182, 199
Valeria 223, 226–229, 231ff., 265
Vandalen 211, 217, 228, 230, 242, 245ff., 262, 264, 271, 275
Variante, hagiographische 148f., 152ff., 161, s. auch Dublette
Vaterstadt, -land 27, 61f., 66f., 79
Veltlin 223, 233
Venantius Fortunatus 283
Verkürzung, hagiographische 157, 222, 226
Vermehrung, s. Objektvermehrung
Verödungsprophezeiung 84, 161, 167f., 173, 175
Verschweigen des Wunders, s. Schweigegebot
Verteidigungsorganisation 166, 194, 199, 209, 213, 255f., 266, 277, 280, 282, s. auch Limesorganisation
Verwaltung, späträm. Zivil- 162, 196, 199, 220, 229ff., 235, 242, 258, 270
Vesus 243f.
Veteranen 268f., 274
Vetus Latina 46
Viehzucht 165, 273
Vindobona (Vindomarae)-Wien 214, 268
Vinzent von Lérins 40, 42, 45f.
virtus- virtutes-Begriff 44, 49, 51–57, 83
Vision 135, s. auch Offenbarung
Vita activa 66, 80
Vita contemplativa 66, 74, 257
Vita, hagiographisch-typisierende 1, 17f., 52, 58ff., 90f., 100, 120, 141, 224
—, mittelalterliche 1, 6, 18, 61, s. auch Heiligenvita
—, rhetorisch-enkomiastische 17, 58, 139, 224
Vita des Amator, B. von Auxerre 255
— Ambrosius, B. von Mailand, s. Paulinus
— Antonius von Lérins, s. Ennodius
— Apollonius von Tyana, s. Philostratos
— Augustinus, B. von Hippo, s. Possidius
— Caesarius, B. von Arles 46, 129
— Coemgenus, Abt 84
— Cyprianus, B. von Karthago 61
— Ephraem des Syrers 61, 80, 117
— Epiphanius, B. von Pavia, s. Ennodius
— Eugendus 33, 81
— Fulgentius, B. von Ruspe, s. Ferrandus
— Germanus, B. von Auxerre, s. Constantius
— Gregorius Thaumaturgus 50, 52, 54, 60f., 94, 103, 120, 131
— Hilarius, B. von Arles 33, 43f., 46, 61, 81, 117, 127, 130, 132f., 139f.
— Hilarion, s. Hieronymus
— Honoratus, B. von Arles, s. Hilarius
— Lautenus, Abt 61, 80
— Lupus, B. von Troyes 128, 192
— Martin, B. von Tours, s. Sulpicius Severus
— Pachomius, Abt 54, 81f.
— Rupert von Salzburg 168
Vivarium, Kloster 259
Volkserzählung, s. Volkssage
Volksglaube 6f., 9f., 13ff., 100, 102, s.auch Volkssage
Volkskunde 7, 10, 12, 14
Volkssage(ngut) 4–16, 109, 219
Volkstümliches 4–11, 17f., 65, 91
Vollkommenheitsideal, monastisches 53, 78, 80ff., 112f., 184, 257, 283

Votivtafeln 17
Vulgärkatolisch 4, 9, 14
Vulgärlatein 46
Vulgata 46, 54

Waffen, geistliche, s. arma caelestia
Wahrheitsgehalt, s. Historizität, Authentizität
Wahrheitsproblem 3, 15, 23f., 141
Walamer, Ostgotenkg. 203
Wandermotiv 13, 115, 135, 137f.
Wasserbannung 108f., 130f.
Wassersucht 132
Weinbau 273
Weissagung, s. Prophezeiung
Weltflucht 79, s. auch Askese, Anachorese
Westgoten 166, 209, 224–227, 229, 241, 243–246, 262–265, 269, 275f., 279
Widimer, Ostgotenkg. 204, 249, 276
Widmungsschreiben 21–27, 37–43, 51f., 67, 77, 103, 184
Wirklichkeitsnähe 5, 16, 78, 89, 91, 95, 109, 126, 142, 179
Wir-Stil 22f., 25, 32f., s. auch Pluralis maiestatis
Wucher, s. Kornwucher
Wüste 184, 250f.
Wunder, magisches 75, 95, 98f. 102, 110, 130, 155, s. auch Magie, Wunderauffassung
Wunder, religiöses 55, 98f., 102, 105, 115
Wunder am Grabe/Sarge 33, 49, 77, 88, 102, 105
Wunderauffassung 9, 51–57, 90–111, 131
Wunderepisode 58f., 68, 77, 90ff., 115, 117, 125, 179, s. auch Episodenerzählung, Wundererzählung
Wundererklärung 92–99, 113, 142f., 152ff.
Wundererzählung 7, 13f., 16f., 20, 23, 51, 55ff., 71, 93–98, 100f., 109, 111–140, 143, 155, 188, 224
Wundergabe 52, 54f., 83, 92, 95, 99
Wunderheilung, s. Heilungswunder
Wunderphilosophen, spätantike 52, 83,1 37ff.

Zehnt 74, 88, 197f., 273, 277, 279
Zeno, oström. Ks. 160, 234
Zeremonie 99, 108, 110, s. auch Ritus
Zosimus Comes 229, 241, 265
Zwangskauf 198

STELLENNACHWEIS ZU EUGIPPIUS, VITA SEVERINI

Brief des Eugippius an Paschasius (Eug. Ep.): 21, 24, 26f., 37f., 41, 43, 45, 48f., 52, 60, 62, 64, 66, 78f., 102, 139f., 251, 271, 280
Brief des Paschasius an Eugippius (Pasch. Ep.): 29, 35, 38, 52ff.
Kapitelübersicht, Capitula (Capit.): 78, 84, 101, 137
Vita Severini (V. S.)
c. 1: 71, 76, 78, 84–87, 105, 108, 175, 180, 186, 188, 193, 201, 210f., 217ff., 228, 268
c. 2: 52, 70f., 76, 78, 83, 87, 104, 108, 122, 136, 156f., 198, 211, 214
c. 3: 52, 66, 69, 76, 78, 84f., 101–104, 108, 138, 196, 198, 210, 214, 216
c. 4: 52, 66, 69, 74, 76, 78, 82f., 85ff., 101ff., 118, 121, 140, 165, 180f., 193, 198, 206, 210, 212ff., 216, 269f., 272f.
c. 5: 52, 69, 73f., 78f., 83–86, 102, 180, 190, 193, 201f., 204, 210, 212
c. 6: 52, 69, 72, 74, 76, 78, 86, 88, 101, 104, 108, 111, 118f., 190, 203f., 210
c. 7: 52, 69, 72f., 76, 78, 84, 137, 190, 203f.
c. 8: 69f., 73f., 76, 78f., 86f., 106, 111, 126, 128, 158, 166, 175, 180, 191, 204, 210
c. 9: 66, 69f., 72, 74, 76, 78f., 81, 83ff., 87, 102f., 147, 166, 180f., 198, 204, 210
c. 10: 69, 74, 76, 78, 85, 87, 106, 128, 165, 180f., 193, 198, 204, 273
c. 11: 52, 69, 76, 78, 83, 85f., 104, 111, 146, 165, 171, 175, 180, 182, 195, 204, 206, 210, 277
c. 12: 52, 65, 69, 78, 86, 88, 105f., 108, 116f., 131f., 165, 180, 197, 204, 210, 274
c. 13: 52, 69, 78, 103, 108, 119, 180, 204, 210
c. 14: 52, 69, 74f., 78, 83, 86, 88, 101, 104f., 111, 135, 165, 180, 204, 210, 273
c. 15: 52, 69, 74, 78, 104, 108, 131, 180, 204
c. 16: 52, 65, 69, 74, 78f., 84f., 88, 102ff., 108f., 119, 128, 130, 146, 180, 204, 210
c. 17: 69f., 74ff., 78, 82, 84, 88, 106, 140, 166, 193, 195, 197f., 204, 210, 213
c. 18: 52, 69, 74f., 78, 86, 88, 105f., 108, 131, 165, 197f., 210, 273
c. 19: 69, 73ff., 78, 85ff., 129, 165f., 180, 183, 192, 199, 206, 210
c. 20: 36, 69, 75, 78, 85, 165f., 180, 194, 204–207, 210, 269
c. 21: 69, 73, 78, 81, 84, 184, 200
c. 22: 65, 69, 71–75, 78, 84, 106, 148, 161, 175f., 180f., 186, 191, 193, 196, 203, 206, 216, 269, 272
c. 23: 70–74, 78, 85, 104, 148, 180, 210
c. 24: 52, 69, 73, 78, 84, 87, 105, 186, 193, 196, 199, 206, 231
c. 25: 69, 73f., 78, 84, 86f., 105, 180, 184, 193, 195, 199, 277
c. 26: 52, 69, 78, 88, 102, 111, 118, 133, 181
c. 27: 52, 69, 73, 75, 78, 84f., 87, 102, 104, 106, 122, 148, 162, 171, 175, 194, 196, 206, 269
c. 28: 59, 65, 69, 70f., 73, 75, 78f., 86, 88, 104, 109, 112, 115, 122, 166, 171, 174, 180, 197f., 210, 272, 277
c. 29: 52, 78, 85, 102, 105, 187, 198f.
c. 30: 52, 69, 73, 78, 84, 87, 102, 104, 106, 165, 171, 174, 186, 193f., 199, 206, 210, 269, 273, 277
c. 31: 65f., 70f., 73f., 78f., 85ff., 103, 117, 128, 165, 171, 175, 180, 190, 192, 196
c. 32: 69, 73, 78, 84, 87, 191, 200, 204, 271, 281
c. 33: 69, 73, 75, 78, 88, 104, 111, 118, 135, 210, 214
c. 34: 52, 69, 78, 102, 105, 118, 133, 139

c. 35: 69, 74, 86, 140, 180
c. 36: 69, 74f., 78, 85, 104, 106f., 111f., 120, 180, 186f.
c. 37: 69, 85, 182f., 199, 210
c. 38: 52, 69, 78, 84, 88, 103, 110
c. 39: 52, 69, 74, 82f., 85, 103, 180f.
c. 40: 52, 65, 69, 77f., 84, 86, 88, 102, 104, 107, 118, 166f., 175, 177, 192, 201, 204, 210, 252, 281
c. 41: 26, 69, 77f., 84, 182f., 199
c. 42: 65, 69, 74, 77f., 84ff., 107, 128, 159, 180, 190, 192, 198, 210
c. 43: 25, 70f., 80, 84, 117, 140, 181, 187, 204, 252
c. 44: 25, 33, 70f., 73f., 77f., 107, 117f., 159, 164, 166, 175, 180, 183, 192, 199, 204, 210, 252, 270, 277
c. 45: 25, 69f., 88, 105, 199, 210
c. 46: 70, 78, 88, 105, 182, 200, 210